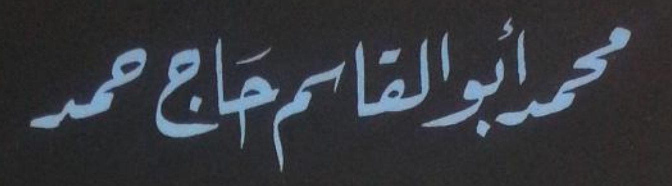


حُريّة الإنسَان في الإسلام

مراجعة وتعليق: محمد العاني

محمد أبو القاسم حاج حمد

حُرّية الإنسان في الإسلام

مراجعة وتعليق

محمد العاني



الطبعة الأولى ٢٠١٢

ISBN 978-1-85516-843-5

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب. ١١٣/ ٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي ٢٠٣٣-٦١١٤
هاتف: ٩٦١ ١ ٨٦٦٤٤٢ - فاكس: ٩٦١ ١ ٨٦٦٤٤٣
e-mail: info@daralsaqi.com

المحتويات

مقدمة ٧

مدخل ١٧

القاعدة الإلهية الدستورية ٢٤

القرآن ليس دستوراً ٢٦

دستور الجبل كما حدده الخاتم الموقر ٢٦

القرآن كتاب مهيمن ٣١

خلاصات ونتائج ٣٣

الشكل الدستوري للأمة المسلمة بين حدين ٣٥

الفصل الأول : مقومات الحرية ٣٧

الحرية في الإسلام ثمرة لوعي الإنسان ولإطلاق عقله كونياً ٣٩

مادة الحرية الأولى في الإسلام ٤١

الحرية الإسلامية والشبيه الأوروبي ٤٤

الحرية الإسلامية حرية روحية ٤٥

حرية الإسلام والرأي المخالف ٤٩

حدود الرأي المخالف في الإسلام ٥٠

الحرية الروحية والرابطة العائلية ٥٥

الفصل الثاني : التكوين الطبقي وعلاقته بالحرية وإشكالية التنظيمات الإسلامية ... ٥٩

الإرادة الإنسانية تعلو على المشيئة الطبيعية ٦١

تشريعات التفكيك الطبقي في القرآن ٦٤
الحرية الإسلامية وسبل التغيير ٧٠
الإسلام ومشكلة القاعدة الاجتماعية ٧٥
لا تنظيمات سياسية باسم الإسلام ٧٧
الأمة المختارة مهمتها محددة ٧٨
الإنسان الحر محور التغيير ٨٠
الحرية أساس الفرز السياسي ٨٠
الفصل الثالث : القطيعة المعرفية مع الإيديولوجيا ٨٣
القرآن ما بين الماضي والحاضر ٨٦
حرية البحث مسؤولية لازمة ٩٠
الفصل الرابع : العبودية لله ٩٩
شعور الانتماء بالعبودية لله ١٠٣
نقائص السلوك الاجتماعي والأخلاقي ١٠٤

لا نبالغ حين نقول إن موضوع الحرية في الوقت الحالي هو من أكثر المواضيع إغراء للبحث. والتغيُّرات الكبيرة والمتسارعة التي نعيشها حالياً تفرض الكثير من الأسئلة حول تصوُّر الحرية في الإسلام. وناهيك عن مناقشة الموضوع من الناحية الفكرية أو الأكاديمية، فإن تصاعد ظاهرة التطرف الإسلامي، والتي تُوِّجت بتنظيم «القاعدة» ودخول العالم في حلف لمحاربة الإرهاب، يضع العالم جميعاً والمسلمين بشكل خاص أمام مواجهة ثقافية، وخصوصاً في مسألة الحريات. كما أننا في الواقع، كدول عربية وإسلامية، نُعتبر من أكثر الدول التي تعاني من مشكلة في الحريات على جميع المستويات. ورغم تحميل أنظمة الحكم مسؤولية ما وصلنا إليه من تضييق في مجال الحريات، فإن تيارات عريضة من المثقفين العلمانيين والليبراليين والمستشرقين وبعض الإسلاميين الحداثيين تحمِّل ثقافتنا الدينية مسؤولية كبيرة، وظاهرة التطرف إحدى نتائج العناصر الثقافية الإقصائية الموجودة في موروثنا، وإيديولوجيتها تستند عليها.

ومهما حاولنا إبراز الوجه المتسامح الديني، فإن الجماعات التي توسَم بالتطرف هي وجه من وجوه تأويل النص الديني، فكيف نتمكن من استبعاد هذا التأويل المتطرف في ظل الاتساق بين الخلفية الثقافية لهذه الجماعات وثقافتنا الدينية بشكل عام؟ حتى ما يسمى «الإسلام المتسامح» أو «المعتدل» يعاني من إشكالات حقيقية في موضوع

الحرية. وكنموذج على ذلك، نقرأ في البندين الأخيرين من «إعلان القاهرة لحقوق الإنسان الإسلامي» الذي تبنَّاه وزراء خارجية «منظمة المؤتمر الإسلامي»، وبعد سرد جملة من الحقوق:

المادة ٢٤: كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيَّدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

المادة ٢٥: الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة.

هذان البندان يُغيِّبان تنوع تأويلات الشريعة وتعددها، أو هما يحيلان إلى هذا التنوع الذي يستوعب حتى الطرح الأصولي المتطرف، ما يضع كل الحقوق والحريات تحت مظلة تأويلية متعددة وفوضى مفاهيمية مُعطِّلة لها.

والسؤال هنا، كيف سيكون وضع الحرية في إطار مرجعية الشريعة الإسلامية؟ فنحن لدينا إشكالات متعددة كمسألة الردة وحق التعبير والحرية الفكرية، وكذلك هناك التباس تاريخي وثقافي عندما نضع مسألة الحرية في سياق علاقة الله بالوجود وإدارته له، وإرادته ومشيئته في مواجهة إراداتنا، وكذلك مسألة الحرية في ظل تطبيق قوانين الشريعة التي لا يحق للمسلم أن يتجاوزها، وليس له الحق في وضع تشريعات مغايرة لها. ولسنا ببعيدين عما حصل مع فرج فودة ونصر حامد أبو زيد؛ فالقول بردَّة الأول نطق به أحد أبرز رجال الدين المحسوبين على التيار المتسامح المرحوم الشيخ محمد الغزالي، إذ قال: «من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكن كافراً ومرتداً عن الإسلام وينبغي أن يُقتل. وإن من يقتله يكن مفتئتاً على السلطة»، مع عدم تحديده لعقوبة أو تحريم الافتئات على السلطة.

يضعنا قول الشيخ الغزالي أمام إشكالية تطبيق الشريعة، لأنه مفهوم عام وفضفاض ومطلب جميع الإسلاميين. وتيارات الإسلام السياسي تشترك مع جميع

مستويات الخطاب الإسلامي الصادرة عن الإسلام الرسمي أو الإسلام الشعبي في أن المعايير والأحكام الإسلامية تعلو على القوانين الوضعية وتتفوق عليها.

لا يوجد مفتي أو شيخ أو خطيب أو داعية يعارض القول بوجوب تطبيق الشريعة وبعلوِّها، ورغم انتقاد الكثير من هؤلاء للتيارات الأصولية أو الحركات الإسلامية السياسية، «فإنهم لا يجرؤون على التباين مع هذا الفهم للشريعة الذي هو أساس خطاب كل الحركات الإسلامية وأرضية كل ما ترفعه من مطالب حيثما يوجد مسلمون، من شرق آسيا إلى المحيط الأطلسي. والواقع أن كل الفقهاء وكل من يقومون بوظائف الإفتاء لا يملكون الجرأة ولا القدرة على إعادة النظر في المنظومة الأرثوذكسية - الفقهية والعقائدية - التي يعتبرون أنفسهم حراساً لها. كما أن مجموع السلطات الدينية المعبأة لخدمة الأنظمة القائمة في البلاد الإسلامية تُجمع على التأكيد، أسوة بالإسلاميين، على وجود تشريع إلهيٍّ المصدر والجوهر، وعلى وجوب اعتماده كأساس، رئيس أو وحيد، لكل تشريع. ويشمل هذا الإجماع كل من لهم دور تشريعي، فضلاً عمن يشغلون خططاً دينية ويطمحون إلى أن يكون لهم شيء من النفوذ الديني في أغلب البلدان الإسلامية».

إذاً، لا فرق بين الوسطيين والمتسامحين وبين جموع الحركات الإسلامية المتطرفة وغير المتطرفة حول ضرورة تطبيق الشريعة وقوانينها، ولكن لكلٍّ طريقته. وهذا الاعتبار يضع مسألة الحريات تحت سيف هذه القوانين التي لا يمكن حسم الجدل حول تأويلها.

إن تأسيس مفهوم الحرية على خلفية دينية يختلف عن تأسيسه على خلفية وضعية، فالأولى لا تستمد شرعية هذه الحرية من المعرفة والخبرة والتجربة الإنسانية وسيرورة تطورها، وإنما تعتبرها حقاً ممنوحاً من سلطة عليا، ولهذه السلطة الحق في تكييف هذه الحريات وفق قواعدها الإيديولوجية التي يتحكم في تفسيرها رجال الدين. وهذه الطريقة في تقرير مسألة الحرية تتسم بالضبابية وعدم الوضوح في ظل تعدد التأويلات للنص، وتوسيع دائرة المقدس التي حصلت خلال التاريخ، وتنوُّع المذاهب والطوائف.

من جهة أخرى، فإن مسألة الحريات في ظل العولمة والنزعات الفلسفية الغربية البراغماتية والنظام الدولي الجديد تضعنا أمام مشاكل متعددة، ينضوي أبرزها تحت العلاقة بين القدرة والحرية. وهنا نريد أن نكون واقعيين قليلاً، لا أن نكون حالمين، ونسأل أنفسنا: هل يمكن أن تتحقق الحرية من دون أن نمتلك شروط تحقيقها والقدرة على ذلك؟ أي، كيف يمكن للإنسان أن ينال حريته الحقيقية من دون أن يمتلك القدرة والقوة على ذلك؟ ولا أعني هنا بالقدرة والقوة الناحية العسكرية فقط، بل النواحي العلمية والاقتصادية والسياسية والعسكرية أيضاً. فمن هو عالة على الآخرين لا يستطيع أن يمتلك حريته ولا يقدر على ذلك، ونحن أمام شاهد تاريخي يبيِّن ذلك بوضوح، فرغم المواثيق والمعاهدات الدولية، لا تزال مسألة الحريات في أزمة كبيرة، والدول الكبرى تستغل موضوع حقوق الإنسان وتُوظِّفه بما يخدم استراتيجياتها، وتعمل على تكييف النظام الدولي الحديث بما ينسجم مع مصالحها، وبواجهة إعلامية وقانونية تحمل مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان والديموقراطية.

فبعد هجمات أيلول / سبتمبر، أصبح القانون الدولي الجديد (الذي لم يأخذ شكله القانوني الواضح بعد) يتيح للولايات المتحدة، باسم الدفاع عن النفس وتحقيق العدالة والحرية والديموقراطية، أن تشن الحروب وتتدخل وتفرض شروطها من أجل أهداف أخرى تتعلق بمصالحها الاستراتيجية. بمعنى آخر، هذا الإطار القانوني الدولي لا يزال غير كاف بالنسبة للولايات المتحدة ويعيق تحركاتها، ولا بد بالتالي من صياغة جديدة لهذا القانون تَوَظَّف فيها مسألة الحرية والديموقراطية لتحقيق هذا الغرض، وهذا ما يجعل مسألة الحرية كمعبِّر عن إرادة الإنسان في مأزق أمام الإرادات المهيمنة والمسيطرة ذات النزعة النفعية.

والقدرة التي تمتلكها الإرادات المهيمنة لا تؤثر فقط على الدول الضعيفة، فالشركات العابرة للقارات والمؤسسات الاقتصادية الكبرى تتحكم حتى بخيارات شعوب هذه الدول القوية وتحرف السياسات الحكومية فيها لخدمة مصالحها على حساب المصلحة الوطنية.

في هذا الكتاب، يحاول حاج حمد أن يشق طريقاً آخر لمسألة الحرية بطريقته المعهودة التي تستند على الجمع بين القراءتين، قراءة بالقلم، وهي قراءة الواقع الموضوعي والإشكالات المتعلقة بحرية الإنسان سواء في المنظومة الغربية أو في المنظومة الدينية التقليدية، وقراءة باسم الله ينطلق فيها من القرآن المهيمن والحاكم على جميع الشروح والتفسيرات ومصادر التشريع الأخرى. وعلى الرغم من تأسيسه لمفهوم الحرية من منطلق ديني، فهو يحيل ذلك إلى تكوين الإنسان، ولكن ليس تكوينه المادي فقط، وهنا يأتي دور القرآن الذي يشير إلى بعدٍ رابعٍ في تكوين الإنسان، وهو البعد الروحي، والحرية في الإسلام برأيه «مقيدة إلى أخلاقِ الروح» لا إلى امتدادات الجسد الحسي بالمنفعة الليبرالية. ففي الإسلام يلتزم الإنسان بحرية «البعد الرابع» في تكوين الإنسان نفسه، فالبعد الأول هو البدن، وشبيهه الجماد، والبعد الثاني هو النبات، وفيه التطور من الجماد إلى الحواس، والبعد الثالث هو البهيمة والأنعام، وفيه التطور من الحواس إلى النفس. أما البعد الرابع، فهو الروح. فالروح سلطة فوق النفس والحواس والبدن، هي ناهٍ للنفس التي تحرك فيها الحواس دوافع المنفعة واللذة الفردية فتقيدها إلى منظور آخر في التعامل.

ويدعو حاج حمد إلى قطيعة معرفية مع التصورات الإيديولوجية المرتبطة بمعطيات واقع «زمكاني» مخالف لمعطيات واقعنا: «يمكننا أن نقول بشكل واضح إن العلاقات الاجتماعية، المتأتية بدورها من التحكم بكيفية ما في عائد الإنتاج، هي التي صاغت المفاهيم الإيديولوجية التاريخية لمعنى الحرية في السابق، فسُحب مفهوم الحرية بين السيد والعبد على العلاقة لله - سبحانه تنزَّه وتقدَّس - وبين «عبيده» من البشر في الأرض. وانسحب المفهوم الإيديولوجي نفسه على «الملك - الله» و«البشر - العبيد». نتيجة لهذه الإحاطة المفهومية الإيديولوجية التاريخية، لم يستطع المفسرون أن يقفزوا بما هو خارج معطيات واقعهم الفكري لتصور العلاقة بين «الله - الملك» و«البشر - العبيد»، فأخذوا المفهوم نفسه وطبّقوه في قراءتهم لنصوص القرآن. وبما أن هذه القراءة الماضوية التي أصبحت تفسيراً قد ارتبطت بنوع من القدسية التي أضفيت على

ذات المفسرين، فقد أصبح من الصعب على المراحل الإيديولوجية المتقدمة في تاريخ البشرية أن تحل مفاهيمها هي كبديل عن تلك المفاهيم، ومن هنا تتميز حدة المعركة بين الماضويين الذين تُطلَق عليهم تسمية: «السلفيون»، وبين أنصار التجديد المرتبط دائماً بروح التحرر والانعتاق حين يمتد الحوار بينهما إلى هذه المسائل».

وشروط حرية الإنسان في الإسلام كما يحددها حاج حمد تتمثل في إدراك الإنسان لمقومات وعيه (السمع والبصر والفؤاد)، فلا يقوم بتعطيلها ويتبع ما ليس له به علم؛ فالإنسان مسؤول عن مواقفه، وعندما «يقف ما ليس له به علم» فإنه يستخف بمقومات وعيه ويبطل الركيزة الأساسية لجوهر الحرية. والإنسان الجاهل الذي عطل سمعه وبصره وفؤاده لا يمكن أن يكون حراً، فالعلم هو شرط الحرية الأول.

إن الفرق بين الإنسان وغيره من المخلوقات هو أنه يمتلك حرية الإرادة، وعندما استخلف الله الإنسان، ربط ذلك بالعلم وليس بالتنزيه والتقديس والعبودية، وهي أولى المسائل التي تميِّز بين الإنسان الخليفة في الأرض وغيره. وهذا ما يبيِّنه الله لنا عندما نقل آدم من كائن وحشي إلى إنسان خليفة.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠-٣٣).

الملائكة كانوا من المسبحين المقدسين العابدين الطائعين لله طاعة مطلقة، ولكن لم يكن هذا معيار الاستخلاف، وإنما المبدأ الرئيس للاستخلاف هو العلم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.

من خلال ربط حاج حمد الحرية بنفخة الروح بإطلاق الوعي الإنساني كونياً، يتحدد العمود الفقري لمسألة الحرية في الإسلام عنده. وهذه الحرية غير مقيدة لأي ضوابط تعيق استخدام الإنسان لمقومات وعيه، وإنما هي مقيدة من النواحي الأخلاقية التي تمثل مساحة مشتركة كبيرة بين مختلف الأديان والفلسفات بما فيها الوضعية. وحتى تستوي هذه الحرية على سوقها، يجب أن يحتوي الطرح الديني على تشريعات تفتت الطبقية فتمنع تركُز القوة والمال بيد طبقة معينة تستلب حرية الإنسان، وهذا ما يسميه حاج حمد «الإبطال الموضوعي».

ندرك تماماً أن حرية الإنسان المركّبة في المنظور الغربي على تكوين الإنسان المادي، وحريته المزعومة في الموروث الديني المركّبة على اشتراطات إيديولوجية بمنطق المقايضة التجارية ما بين الدنيا والآخرة، كلاهما لا ينسجمان مع تكوين الإنسان. أما حرية الإنسان التي ينشدها حاج حمد، فهي مركّبة على تكوين الإنسان بأبعاده الكونية وامتداداته الغيبية. وللحرية جوانب مختلفة وقيود مفروضة عليها من خلال وسائل الضبط الاجتماعي، فهناك الكثير من الإكراهات الثقافية والاجتماعية التي لا يعيها الإنسان بشكل جيد، وتعمل من خلال الشعور الجمعي الذي نكتسبه بفعل العوامل الثقافية والتنشئة والأعراف والتقاليد. فمن حيث المبدأ، لا نختلف على أن الحرية هي مفهوم فطري بالأساس، لكن هذا المفهوم يكتسب بفعل التنشئة والثقافة والعلاقات التي تربطه مع الآخرين محددات موضوعية يعمل الكثير منها على تقنينه وتقييده، وهذا من طبيعة اجتماع الإنسان ومسألة بديهية، لكن المشكلة في ما يجب أن تكون عليه حدود هذه الضوابط الاجتماعية وما لا ينبغي عليها أن تتجاوزه. لذلك ليست المشكلة في الاعتراف بأن الإنسان كائن حر وأنه مفهوم فطري، لأن جميع الشرائع والقوانين والأعراف والثقافات تعمل على رسم حدود هذه الحرية، وما بين مفهوم الحرية كأصل تكويني وحدوده البيولوجية والطبيعية والروحية وبين الحدود المكتسبة التي يرسمها الإنسان نفسه تكون حرية الإنسان الواقعية. والبعد الرابع الذي يشير إليه حاج حمد ويعتبره من الأصل التكويني للإنسان، بُعدٌ نسبي ومتعلق بما نرسمه نحن ثقافياً؛ فنحن

نستطيع أن نحدد بشكل تقريبي حدود حريته - أبعاده الثلاثة الأخرى التي ذكرها حاج حمد - أما البعد الرابع فلا يمكن ضبطه إلا ثقافياً. بما أن هذا البعد الروحي له سلطان على الأبعاد الثلاثة الأخرى، ولأن الدين أحد أهم ركائزنا الثقافية، فإن مناقشة مفهوم الحرية في هذا الإطار له أهمية كبيرة يبيِّنها السؤال التالي: ما هي حدود السلطة والإكراهات التي يفرضها الدين على الأبعاد الثلاثة الأخرى؟

الكتاب غني بالأفكار الجديدة ويطرح وجهة نظر متميزة ومثيرة عهدناها في كتب المرحوم محمد أبو القاسم حاج حمد. وهذا الكتاب الخامس من كتب المؤلف نضعه بين يدي القارئ وفاءً منا والتزاماً بنشر مؤلفات هذا المفكر الكبير، سائلين المولى عز وجل أن يجعله في ميزان حسناته. كما أتوجه بالشكر للأستاذ أحمد صابر والأخ زين العابدين ولكل من ساهم ويساهم في إخراج هذه الأعمال إلى النور. والله ولي التوفيق.

محمد العاني

أبو ظبي ٣/ ١٠/ ٢٠١١

مدخل

منذ عروج الرسول الخاتم الموقر قبل أربعة عشر قرناً، عايشت نصوص القرآن المجيد أوضاعاً اجتماعية مختلفة، فامتزجت - في معانيها - بأشكالها المختلفة طبقاً لنوعية الحضارات التي استمدت قيَمها - كلاً أو بعضاً - من القرآن الكريم. وقد صدرت كتابات عديدة عن موضوع الحرية في الإسلام، إما بتأثير أفكار المقاربة التجديدية التي اتجهت إلى محايثة «حرية الإسلام بالحرية الديموقراطية الليبرالية الأوروبية الغربية الصناعية»، وإما بتأثير نزعة «الدفاع ضد اللهو» الليبرالية التي انتهت إلى تجريد المجتمع من حرية التشريع وتنسيب مبدأ «الحاكمية» لله عبر فئة تتمثل هذه الحاكمية في تشريعات القرآن، وتأخذ بالشورى في حدود الجماعة. وقيل في هذا الصدد إن القرآن هو «دستور الإسلام».

ونشأ الخصام ما بين فريق التجديد المقارب على المحايثة الليبرالية، وفريق الاعتصام بهذه الحاكمية الإلهية ودستورية الكتاب، وإن كان في داخل الفريقين من يحاول إيجاد جسور للتفاهم لكنها سرعان ما تنقطع وتنهار حين يبدأ فريق الحاكمية باتخاذ مواقف تنم عن تعارض لا رجعة عنه مع أبسط مقاربات الحرية الليبرالية، وبالذات في ما يختص بالفهم التجديدي للقرآن، ومحاولة إبداء آراء جديدة لا تكون مسنودة بإجماع فقهاء الماضي، أو حين يتعرض الناس لمشكلات تطبيق الإسلام في

مجتمع تعدديّ التركيب دينياً وقومياً، فتراث التطبيق في ما مضى قد اعتمد على منظور «دار الحرب» و«دار السلم» من ناحية التوزيع الجغرافي السياسي للعالم، كما اعتمد على مفهوم «المسلم» و«الذمّي» من ناحية توزيع مستوى الأهلية في المواطنة.

إن مشكلات جذرية عديدة تُثار الآن، فالقبيلة التي كانت تعني «الوحدة السياسية» التي تمنح الزعماء «تفويضاً دستورياً» لم تعد هي الهيكل السياسي للمجتمعات الحديثة صناعياً والمجتمعات شبه الحديثة التي تختلط في تكوينها أطر تبتدئ من القبيلة وتنتهي إلى النقابة والطبقة والحزب. فهذه القوى الاجتماعية والطبقية والنقابية المختلفة التركيب لم تعد تمثل مفهوم «دار السلام» بحكم ما بينها من صراعات مختلفة، إضافة إلى ما يطرأ من صراعات إقليمية كانت تُحسم في الماضي بشكل قانون خفيٍّ تتسرب بموجبه الأقلية إلى مراكز الدولة الحساسة، بداية من الجيش، حتى تنتهي لوضع الخليفة الذي يكون صوَرياً في قبضتها، ويتراكم في هذا الكم الهائل من المتناقضات منازعات التعددية الدينية.

أما البرلمان نفسه، والذي تنبني فكرته على مفهوم صراع الأغلبية ضد الأقلية، فهو نقيض آخر لأسلوب الإدارة الإسلامية الذي يُفترض أن يقوم مبدئياً على وحدة الجماعة وإجماع الأمة، لا على صراع تكتلاتها في ما بينها: فمهمة الإسلام «نفي الصراعات»[1] لا «تقنين الصراعات» كما هو الحال عليه في التجربة البرلمانية ذات الأساس الصراعي الطبقي.

مشكلة التيارات اللاهوتية أنها تحاول إيجاد مخارج توفيقية أهم ما فيها أن تكون السلطة في يد أغلبية مسلِمة، ثم تحاول هي أن تكون التجسيد لهذه الأغلبية،

---

(١) يرى المؤلف أن الحضارة الأوروبية في مجملها تشكلت نتيجة الثنائية المبنية على الصراع، ففكرة الصراع شملت ثنائية الرجل والمرأة، الدين والعلم... وقد امتدت فكرة الصراع إلى التجمعات السياسية والحزبية والانتماءات الإيديولوجية والعرقية...، فالديموقراطية ما هي إلا آلية من آليات تنظيم الصراع الذي عانت منه أوروبا، وقد تمكنت هذه الأخيرة بعد الحرب العالمية الثانية من تصدير الصراع إلى خارجها، والآن هناك من يروّج لفكرة صدام الحضارات، التي قال بها صامويل هنتنجتون، بدل حوارها.

ثم تجسد الحاكمية لله بعد تجريد المجتمع منها. وقد كان يمكن لمثل هذه التيارات - لو وصلت إلى السلطة عبر استخدام الانقلاب أو وسيلة مشابهة - ألا تضطر لإبداء أي نوع من التعايش أو تبرير الصيغ البرلمانية نفسها إلا في حدود الشورى الإجرائية لتمرير القرارات. فالأدب السياسي المعاصر للحركات الدينية السياسية كلها يخلو من طرح «البديل الدستوري»، إنها المحاورة الإجرائية لاتخاذ القرار، والشورى قائمة حتى في إطار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي، ولا يقول أحد بأنهم يطبقون الإسلام، كما أن الشورى قائمة حتى بين رجال العصابات.

إن النظام الدستوري يعني «كيفية تمثيل» المجتمع كله في سلطة اتخاذ القرار، وأن يكون هذا التمثيل متكافئاً في إطار المجتمع الواحد على مستوى التراب الوطني، فحين اختار المجتمع الأوروبي الغربي الصناعي الحرية الليبرالية كأساس دستوري، فإنما عنى حق المواطن المتكافىء دستورياً في تمثيل نفسه في سلطة اتخاذ القرار عبر وسائل الانتخاب الديموقراطي، وجعل الحاكمية مطلقة لهذا الفرد المواطن. هذا نظام دستوري جوهره تقنين الصراع عبر مفهوم سيطرة الأغلبية على الأقلية في إطار الدستور. وعلى النقيض من هذا النظام الغربي يأتي نظام الحزب الواحد السوفياتي.

بالنسبة للتيارات الدينية، فإنها لا تزال تتخبط في محاولات السيطرة على البلاد بمنطق الجماعة المقارب لمنطق الحزب الواحد، لكنها إذ تصطدم بالغير، فإنها تلجأ لمفاهيم الحرية الليبرالية، ولكن من دون أن تكون قادرة على إعطائنا مفهومها للنظام الدستوري في الإسلام. إنها فقط تريد السلطة لتنفِّذ جملة من التشريعات الموجودة مع عصرنة التطبيق، أو حتى من دون عصرنة، ووضع الناس بعد ذلك أمام خصومات مقدسة.

وتزداد أزمات هذه التيارات الدينية وتشنجاتها حين يكون المجتمع المستهدف لسيطرتها مجتمعاً تعددياً على صعيد التركيبات الدينية، كلبنان والسودان وربما بلدان أخرى؛ فقضية التعددية هنا تثير مشكلة ضخمة، غالباً ما يلجأون إلى حلها بطريقة التوزيع الفيدرالي للمواطنين، غير أن هذا الحل لا يكفي، إذ بنص الأحكام الدينية المعمول بها

لا يجوز ولاية غير المسلم على المسلم، فإذا كانت مشكلة «الفصل الذمّي» تعالَج جزئياً بالفيدرالية، فإن مشكلة حقوق المواطنين المتكافئة تبقى عالقة وقائمة بين الوطن الواحد والديانات المختلفة.

إضافة إلى أن مفهوم الحاكمية اللاهوتي يتعارض تماماً مع مفهوم حاكمية الشعب بمنطق الدستور الليبرالي، فالشعب ممثلاً في البرلمان هو مصدر السلطات وليس الكتاب الديني، بل حتى إن الإقرار بالكتاب الديني كمصدر للسلطات برضاء الشعب لا يقدم حلاً لمسألة الحرية، فالكتاب نفسه يُفهم من عدة زوايا مختلفة، فالمسلمون اليوم أكثر من طائفة واتجاه، منها الطوائف المركزية كالسنَّة والشيعة، لكنهم ينقسمون حتى في إطار هذه الطوائف لمذاهب شتى، فالقول بأن الكتاب الديني هو مصدر التشريع يعني وجوباً اعتماد جماعة بفقهها الخاص لتكون هي من بعد مصدر التفسير والإفتاء، ثم يكون مصير المعارض هو الإعدام كما حدث لأحد المعارضين في السودان.

بقول مختصر، إن الحركات الدينية المعروفة الآن في العالم الإسلامي لا تشغل نفسها كثيراً بهذه المعضلات[1]، فهي تريد السلطة لتنفذ تشريعاتها بفقهها الخاص بها، وما تبقَّى هو من قبيل المعضلات التي يمكن النظر إليها بشكل ما، بل إنهم ربما رأوا أن غيرهم، ومن مواطنيهم المسيحيين والوثنيين، هم من «أعداء الله» بنفس الكيفية التي يفهمون بها هم كتاب الله. وقد برهن اللاهوتيون السودانيون على هذا الأسلوب حين تصدوا لأعمال السلطة في السودان وأصدروا قوانين أيلول / سبتمبر ١٩٨٣ حيث قطعوا في عام واحد ٢٨٢ يداً بتهمة السرقة، وهو حد لم تصل إليه الدولة الإسلامية عبر أشكالها التاريخية المختلفة.

ليست مشكلة هذا النمط من التفكير اللاهوتي أنه خاص باللاهوتيين السودانيين؛ إنه نمط فكري عام يعشِّش ما بين المحيطين، الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، وفي وسط

---

(١) بل إن بعض الأدبيات الرئيسية لدى حركات الإسلام السياسي ترى أن الأولوية هي إعلان الناس استسلامهم للحاكمية الإلهية ورفض ما سواها، فسيد قطب في كتابه **معالم في الطريق**، يرى في هذه المطالبات «خدعة خبيثة» يُراد منها تلهية المخلصين للدعوة عن العمل الجاد، واستعجال خطوات المنهج الإسلامي.

الكرة الأرضية. فهناك قول بالحرية في الإسلام، وهو قول برهن حتى الآن على استهلاكيته ونفعيته القصيرة النفس؛ إذ لم يوضحوا لنا حتى الآن موقع الحرية الإسلامية إزاء الحرية الليبرالية والحرية الطبقية[1]. ولم يوضحوا لنا حدود المواطنة المتكافئة في دولة متباينة دينياً، ولم يوضحوا لنا نوعية النظام الدستوري في الإسلام عبر دراسة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي نفسه غير منع الربا الممنوع في النظام الماركسي وغير حد قطع اليد وإخراج الزكاة، علماً بأن ما قدَّمه المغني «بوب جيدلوف» لبلدان المجاعة في أفريقيا، ومعظم الأطفال فيها من المسلمين، يفوق ما جمعه كل المسلمين في العالم زكاة وبِرّاً وإحساناً وصدقات.

إن هؤلاء الناس يحاولون سرقة رصيد إنساني كوَّنه الله عبر أربعة عشر قرناً، وعانى فيه النبي الأمي ثلاثاً وعشرين سنة، واستشهد فيه الملايين، ثم جاء هؤلاء للقطاف مستغلين استجابة الناس الدينية، وتحت طائلة التهديد بالحرمان من الآخرة، فأوقعوا الناس في تناقض بين رحمة ربهم الكامنة في أعماقهم وبين حكم اللاهوتيين الذي لا علاقة له بهذه الرحمة الإلهية المتسامية. هؤلاء يقولون للناس كلاماً طيباً لكنهم يحطون الخناجر خلف ظهورهم حتى إذا ما تولوا أمور الناس باستلامهم السلطة سعوا في الأرض إهلاكاً للحرث والنسل وبكلمات الله، هؤلاء ضرب الله لهم المثل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (البقرة: ٢٠٤-٢٠٦).

---

(١) مشكلة الحريات نجدها أيضاً لدى جميع رجال الدين ومؤسساته، وليس فقط لدى الحركيين، وخير دليل ما جاء في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٩٠، والذي تمت أجازه وزراء خارجية «منظمة المؤتمر الإسلامي»، وبعد قائمة الحقوق التي وُضعت في مواد الإعلان، جاء في مادتيه الأخيرتين ما يجعل هذه الحقوق مبهمة وقابلة للتعطيل بموجب ضوابط الشريعة الموروثة المفتوحة على تأويلات شتى: «المادة ٢٤: كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية. المادة ٢٥: الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة»، وذلك من دون أن يحددوا أحكام الشريعة، وكأن هناك مذهباً واحداً أو رأياً واحداً في تفسير أحكام الشريعة.

هؤلاء فتنوا الناس في دينهم، وحكم الله واضح فيهم تماماً ﴿فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾، فخطورتهم تزييف معاني كلمات الله، فهم كاليهود في سابق الزمان: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨)، وقد قاموا بالفعل بإهلاك الحرث والنسل وتسببوا في الفتن الداخلية في السودان، وبرروا ذلك بأن غيرهم من السودانيين من غير المسلمين هم «أعداء الله» في حين أن الله يخفِّف ما يكون قائماً من عداوة بين المسلمين وغيرهم في لحظات الصدام كما كان في مرحلة تأمين الإسلام في الجزيرة العربية، فيمنع موالاة المسلم وخضوعه لغير المسلم، ويؤكد على ضرورة تجاوز حالة العداء: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٧-٩).

فالعداوة هنا يربطها الله بشروط ثلاثة:

١) أن يقاتلونا في ديننا، ٢) أن يُخرجونا من ديارنا، ٣) أن يؤيدوا من يُخرجنا.

عدا ذلك فإن الله يأمرنا أن نبرَّهم وأن نقسط إليهم، ويقرن هذا الأمر بمحبته الإلهية للمقسطين، فكيف حين يأتي اللاهوتيون فيستثيرون الناس ضد بعضهم في الوطن الواحد، مدَّعين أن هذه الاستثارة الحمقاء هي أمر من الله الحكيم العليم؟ إن الله يمنع الموالاة ويأمر في الوقت نفسه بالبر والقسط، فما كان من اللاهوتيين سوى تزييف كلمات الله لإشعال الفتن ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥).

القاعدة الإلهية الدستورية

وإن الله، بعد هذه الآيات التي تمنع تولي هذا النوع من الناس شؤون المسلمين، قد أوضح القاعدة الدستورية الإسلامية لأي مجتمع في العالم بحيث يتجنب إهلاك

الحرث والنسل والصراعات والفساد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: ٢٠٨). و«السلم كافة» هي القاعدة الدستورية لإقامة نظام تمثيلي يستوعب كافة القوى التي يؤدي الصراع في ما بينها إلى حد إهلاك الحرث والنسل متى اختلفت أو سيطر طرف منها بسلطة الأغلبية على الأطراف الأخرى. ولم يحدد الله نوعية القوى، ولكن حدد ألا يكون الصراع لا بأغلبية ضد أقلية ولا بطبقة ضد طبقة. فالهدف هو اتخاذ القرار الدستوري بإجماع قوى المواطنين بحيث لا يكون ثمة صراع، ثم تُترك للناس بعد ذلك دراسة نوعية القوى المؤثرة في وطنهم لاستيعابها في صيغة دستورية تحقق مبدأ «السلم كافة» وبحقوق «المواطنة المتكافئة» التي لا تتعارض قط مع وصول غير المسلم لمنصب الرئاسة الدستورية، فحكم «الموالاة» لا علاقة له بهذا المعنى، وإلا نطبق حكم هذه الموالاة بالضرورة على الأقليات المسلمة في البلاد ذات الأغلبية غير الإسلامية. فهل يطلب الإسلام من المسلم الياباني ترك أرضه وشعبه حتى لا يوالي الإمبراطور هيروهيتو؟

إن الموالاة هي الإسرار بالعودة بما يعني «خيانة» المسلمين لحساب الغير: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (الممتحنة: ١). فالموالاة هنا تعني الخيانة في لحظة الحرب وليس في مرحلة التعايش كما توضح نفس آيات هذه السورة الآنفة الذكر رقم ٧ و٨ و٩. بل يوضح الله طبيعة العداوة القتالية القائمة والمقيدة لهذا النص: ﴿إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ (الممتحنة: ٢).

إن التعايش على قاعدة «السلم» هو الذي يفرض نفسه في المجتمع التعددي، ويبقى بعد ذلك وضع المسلم الذي يفرض عليه دينه أن يعيش في ظله. هنا يجب أن نتفهم عدة قضايا أساسية بادئين بالعبارات التي تُلقى جزافاً.

القرآن ليس دستوراً

إن القرآن ليس دستوراً بالمعنى الفقهي للدساتير، فالدستور هو التشريع، والقرآن كتاب أكبر من التشريع، إنه يحتوى التشريع كجزء من مادته الكونية الشاملة، وقد أخطأ الناس حين ووجهوا بالعبارات الأوروبية المستحدثة فأطلقوا على الكل القرآني صفة الجزء منه، وقد أضلَّهم في ذلك أن «الكتاب الديني» قبل القرآن، والتوراة بالذات، هو كتاب «شريعة» أو «عهد» أو «قانون» وليس بالكتاب الكوني الكلي، فأطلقوا صفة التوراة على القرآن ولم يميزوا الفارق بين الكتابين، بل إنهم قد ضلُّوا حتى في فهم القرآن ككتاب ناسخ لأحكام التوراة، فطبقوا على الناس ما نسخه القرآن في كتب الأوَّلين التشريعية، فعلامة النبي الأمي أن يخفِّف الشرائع السابقة لا أن يطبقها كما هي بما في ذلك عدم رجم الزاني المحصَّن (راجع مؤلفنا **العائلة الروحية في الإسلام**)[1].

أما الدستور الإسلامي فقد وضعه النبي الأمي بنفسه قبل شهور قليلة من عروجه الأخير وذلك في حجة الوداع حيث ضمَّنه كاملاً في وصايا جبل عرفات، وقد ابتدأ وصاياه وأنهاها مستخدماً عبارة «يا أيها الناس» ولم يتطرق إلى عبارة «يا أيها المؤمنون» أو «يا أيها المسلمون»، في كل خطابه ووصاياه، فالرسول الموقر كان وقتها يخاطب البشرية كلها بسنَّة التعايش، فهو رسول إلى الناس جميعاً، وقد ترك في تلك الوصايا - المنشورة في صفحات هذه الدراسة - مبادئ الحكم الجماعي مركِّزاً على «كلكم لآدم وآدم من تراب».

دستور الجبل كما حدده الخاتم الموقر

«أما بعد أيها الناس: اسمعوا مني أبيِّن لكم، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا، في موقفي هذا.

أيها الناس: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا هل بلغت، اللهم اشهد.

---

(١) أبو القاسم حاج حمد، **تشريعات العائلة في الإسلام**، ط١، دار الساقي، بيروت ٢٠١١.

فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوع وإن مآثر الجاهلية موضوعة.

أيها الناس: إن الشيطان قد يئس أن يعبد بأرضكم هذه أبداً، ولكنه رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم.

أيها الناس: إن لكم على نسائكم حقاً ولهن عليكم حقاً، لكم عليهن ألا يوطئن فراشكم غيركم ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم ولا يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتَضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن انتهين وأطعنكم فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف.

وإنما النساء عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً.

ألا هل بلغت، اللهم اشهد.

أيها الناس إنما المؤمنون إخوة، ولا يحل لامرئ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه، فلا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فإني قد تركت فيكم ما أن أخذتم به فلن تضلوا بعده: كتاب الله، ألا هل بلغت، اللهم اشهد.

أيها الناس: إن ربّكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، ألا هل بلغت، فليبلغ الشاهد الغائب»[1].

ملاحظة: حتى لا يقع البعض في التباس عدم أمر الرسول بمسألة الجلد في الزنا في هذه الخطبة التي اكتمل بتاريخها نزول القرآن، فقد شرحتُ الأمر في كتاب **العائلة الروحية في الإسلام**، فعدم إشارة الرسول للجلد في هذه الخطبة الخاتمة له شأنه في تحليل تلك العقوبة.

---

(١) عبد الرحمن عيسى، أدب الخطابة الدينية، ط٢، مكتبة دار الدعوة، حلب ١٤٠٠هـ، ص ١٤٩.

إذا فرغنا وصايا الخاتم الموقر ضمن تصنيفات دستورية معاصرة، فإن كل فقرة منها تقوم مقام باب كامل من أبواب الدستور، فـ «كلكم لآدم وآدم من تراب» إشارة إلى المواطنية المتكافئة التي عززها الرسول بمنع التمييز، و«إن مآثر الجاهلية موضوعة»، فلا تمييز في اللون ولا في العرق مع «حرمة النفس» و«حرمة الممتلكات» و«منع الربا» و«حقوق المرأة» و«منع الاعتداء». وليس من دستور في العالم إلا وهذه أبوابه. فهذا البناء الدستوري يصلح لكل الناس والمجتمعات ومن دون تمييز، وذلك بتطبيق قاعدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ (البقرة: ٢٠٨).

قد وضعت وصايا الجبل (عرفات) الحد الأدنى للتعايش الدستوري بين الناس بمن فيهم مجتمعات الأديان والقوميات المتعددة، فإذا رأى البعض أن المجتمع لا يكون إسلامياً إلا إذا نصت حدوده على قطع يد السارق مثلاً، فإن خطبة الخاتم الموقر قد تضمَّنت الشق الأول من المسألة وهي «حرمة المال»، وكذلك «حرمة النفس» و«حرمة الزوجة»، وترك الرسول الشق الثاني والخاص بالعقوبات ليتبيَّن الناس كيفية التطبيق في القرآن نفسه وبالقرآن، فهناك ما يقبله غير المسلمين في نصوص الحدود لو فهم المسلمون أولاً هذه الحدود ومعنى تطبيقها، فليس حد القطع لمن سرق مرة ولكن لمن تأكدت صفته كسارق وسارقة، فـ «النكال الإلهي» مصدر لإقامة هذا الحد المميز من بعد مصدر الجزاء عن السرقة الذي لا يكفي لوحده، فأسقط الناس «النكال الإلهي» وقطعوا بموجب السرقة فقط، ومن دون أن يأخذ الفعل صفته الإدمانية بالتكرار: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨-٣٩). فالسرقة للوهلة الأولى ينطبق عليها في الحكم النص الوارد في الآية رقم ٣٩ ويعني الاستتابة ورد المال المسروق، أما إذا تكررت السرقة ومن الشخص نفسه، فإنها تأخذه بصفة السارق حيث لا بد من قطع اليد، وهذا حكم بحدين، وكلا الحدين فيهما موجبات الحوار بين الناس، فالمذاهب القانونية الوضعية لا تقبل بالاستتابة متى ثبتت السرقة ولو رد المال المسروق، إذ يبقى ما يسمَّى بالحق العام، أما القرآن فإنه يُسقط الحق العام نفسه في حال التوبة،

مقابل أن يضاعف الحد الثاني في حال التكرار وهو حد القطع . فإذ يتمسك المسلمون بحد القطع بحيث يظهرون أنفسهم بهذا التمسك وكأن قلوبهم قاسية، فإن الوضعيين إذ يتمسكون بتنفيذ العقوبة على السارق في المرة الأولى فإنهم يظهرون أنفسهم بالقسوة المتناهية، فقسوتهم في هذه لا تؤهلهم لأن يكونوا رحماء بوجه المسلمين في الثانية. كما أن رحمة المسلمين في الأولى لا تقطع الطريق على اتهامهم بالقسوة في الثانية، فالقسوة هنا فرضها السارق نفسه بتكرار سرقته من بعد العفو في الأولى، وليست من طبيعة المسلمين الذين قابلوا السرقة بالعفو من قبل.

ما بين الحدين، الأدنى (العفو) والأعلى (القطع) مسافة للنقاش الفقهي بين المسلمين ومن يساكنهم الوطن الواحد[1]، لذلك أكد الرسول الخاتم الموقر على الشق الأول في خطبته وهو «حرمة المال» وترك الشق الثاني للتفاهم والحوار، فالسلم يبدأ مع غيره بضرورة العفو عن السارق لأول مرة وليس بضرورة قطع اليد. هنا سيصرُّ الطرف غير المسلم على العقوبة، وهي غالباً ما تكون «السجن»، فالسجن هنا سيكون نكالَ بشرٍ يتوسط ما بين الحد الأول في العفو والحد الثاني في النكال الإلهي بالقطع، وما توسَّط بين عقوبتين يلغي حكمهما معاً، فالمجتمع الذي يرفض التخفيف الإلهي بالعفو ليس له أن يطبِّق النكال الإلهي بالقطع، فما كان النكال إلا بسبب الأخذ بالعفو لأول مرة، كذلك ينطبق الأمر على الشق الثاني الذي لم يذكره الرسول بعد ذكر الشق الأول الخاص بالزنا، فالزنا يردُ في هذه الخطبة بعد نزول حكم الجلد لا الرجم، ولا يشير الرسول إلى الجلد لكنه يشير إلى الإعضال فقط، لأن خطابه موجه إلى كل الناس (يا أيها الناس) علماً بأن تنفيذ حد الجلد هو مما يشابه المستحيلات لأمور عديدة تتعلق بكيفية إثبات الحدث، أقلها عدم اقتحام بيوت الناس إلا بإذنهم.

---

(١) يرى المفكر السوري محمد شحرور أن الحدود في القرآن محكومة بحد أعلى وحد أدنى، وما بين هذين الحدين يتحرك الفقه الإسلامي، وبذلك تكتسب الشريعة في القرآن مرونة تجعلها قابلة للتكيف مع مقتضيات العصر، وقد جاء بالعديد من الأمثلة تدليلاً على ما أسماه «نظرية الحدود». انظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، دار الأهالي.

إن الذين يتخذون من تطبيق العقوبات مظهراً وحيداً للدولة الإسلامية أو أن تكون إسلامية إنما يخطئون الفهم والتقدير، إضافة إلى جهلهم بالقرآن نفسه ككتاب كوني محيط بمعنى هذه التشريعات وخلفياتها. فالعقوبات ليست الأصل في أن يكون المجتمع إسلامياً، لكن الأصل في أن يكون المجتمع إسلامياً هو أن يكون في حالة لا تقتضي تنفيذ هذه العقوبات، فإذا كنا نطبّق يومياً حد الزنا على الزناة، فهذا مجتمع زناة وليس مجتمع إسلام، وإذا كنا نطبّق حد السرقة على السارقين فهو مجتمع لصوص وليس مجتمع إسلام. أما مجتمع الإسلام فهو المجتمع الذي يحكم نفسه بما أنزل الله فلا يطلقها كالبهيمة لتزني وتسرق. وقتها نقول إنه مجتمع إسلامي. فبقدر تطبيق العقوبات يكون المجتمع غير إسلامي وبقدر قلة التنفيذ إلى درجة العدم يكون المجتمع إسلامياً محصَّناً صحيحاً معافى، فيؤثّر في نفسه وفي غيره من المجتمعات، فكيف لا تؤثّر سلوكية المسلم بهذا المعنى مع من طلب إليه أن «يبرَّهم ويقسط إليهم» من الذين يتخذون معه وطناً واحداً وبحقوق مواطنيه متكافئة؟

إن علينا أن نحكم بما أنزل الله، و«ما أنزل الله» لا يعني العقوبات فقط، وإنما يعني كل ما يتعلق بالسلوك الإنساني عقلياً وأخلاقياً، وهنا وضع الرسول الخاتم الموقر، ولكل الناس، «الحد الأدنى» في أبواب الدستور من حرمة المال والنفس والزوجة، وهو حدٌّ تتعسف البشرية فيه بحكم قوانينها الوضعية إذ تطالب بما هو فوق ذلك؛ فالقانون الوضعي لا يعرف الحد الأدنى من الأعلى إلا في إطار العقوبة نفسها، فإما ستة أشهر سجناً وإما ست سنوات. أما القرآن فإنه يضع الحدَّين باختلافٍ نوعي، فالأدنى هو العفو للسارق في المرة الأولى، والأدنى هو الإعضال للزانية في المرة الأولى، والأدنى هو العفو أو الديّة في القتل في المرة الأولى، أما الأعلى فهو القطع في السرقة والجلد في الزنا والإعدام في القتل. فلو فهم الفقهاء من الرسوميين حقيقة القرآن لما كانوا هم من يطلب من غيرهم ضرورة الالتزام بهذه الحدود العليا، بل لتركوا الأمر لغيرهم، إذ يتوجب على المسلم أن يبدأ من حيث بدأ الله، أي الحدود الدنيا. وهذا ما أنزل الله، فمهمة الكتاب أن ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

﴿إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٦). ومهمة المسلمين كما هي مهمة المسيحيين وكما هي مهمة اليهود أن يحكموا بما أنزل الله، فلليهود شريعتهم - إن ظلوا على يهوديتهم التي نسخ الإسلام شرعتها القاسية - فعليهم أن يطبّقوا بداية من العين بالعين والسن بالسن، فإن زاغوا عن شرعتهم ولم يقبلوا بالإسلام المخفف بذات الوقت فقد وقعوا في أسر هذه الآية: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

وكذلك النصارى إن لم يحكموا بالإنجيل: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧).

ثم جاء القرآن، كتاباً كلياً، مهيمناً على الكتب التي سبقته، وقائماً بشرعة التخفيف التي تنزّلت نوراً مع النبي الأمي ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

إن الحدود الدنيا للتشريعات متوافرة في كل الكتب السماوية، ما عدا التوراة التي كتب الله عليهم فيها الحدود العليا مباشرة، فحتى السن بالسن والجروح قصاص، وحتى الصدقة في الجروح لا تُعتبر «حسنة» وإنما هي «كفّارة»: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ (المائدة: ٤٥).

القرآن كتاب مهيمن

الذين جهلوا القرآن واتخذوا للمجتمع الإسلامي صفة تطبيق العقوبات في حدها الأعلى وتجاوزوا النصوص نفسها للحدود في القرآن، حيث طبقوا الرجم والصلب، هؤلاء جهلوا بفسقهم أن ميزة القرآن على غيره من الكتب وسرَّ هيمنته عليها أنه ناسخ لها باتجاه التخفيف في الشرائع، والإحاطة بالتشريع. فالقرآن هو كتاب «النبي الأمي»، وشروط النبي الأمي في التوراة ثم في الإنجيل هي الشروط التي أجملها الله في سورة

الأعراف: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، فالذين يفترضون بما عرفوه في مدسوس المنقول أن النبي الأمي قد رجم أو صلب فإنهم يبطلون حقيقة أن محمداً هو النبي الأمي، فليس لهم أن يلوموا غيرهم من ذوي الديانات الأخرى على عدم اتباعه، فعلامة محمد بوصفه النبي الأمي وفي كل هذه الكتب أنه نبي الشرعة المخففة ولكل العالم، فكما لم يشقَّ لمحمد البحر، ولم تتنزل عليه مائدة من السماء، ولم يحمل ألواحاً مكتوبة، كذلك لم يؤمر بإقامة حدود المثل كالعين بالعين والسن بالسن، فالذي تحتجب عنه خوارق العطاء لا يعاقب بخارق الجزاء[١]، بل إن الله قد حرَّم على الإسرائيليين بفسقهم «طيبات»: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٦٠)، فاليهود قد جمع لهم في شرعتهم بين تحريم الحلال والعقوبات الحسية الخارقة إلى درجة الصلب والرجم تماماً كما جمع بين العطاء الخارق حيث تفجرت الأرض ينابيع، وتسلَّم موسى الألواح مكتوبة؛ أما محمد فلأنه، وبصفته، «النبي الأمي»، فقد ظهر لمخاطبة النفس الإنسانية عبر قوى سمعها وبصرها وفؤادها، وبمعزل عن هذه الآيات الخارقة: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٠-٩٣).

اختلفت خصائص الإسلام عن خصائص اليهودية[٢]، فاليهودية اتجاه للإيمان عبر الخوارق الطبيعية، وكما تدين تُدان، أما الإسلام فقد جعل طريق الإيمان عبر علاقة

---

(١) يربط حاج حمد بين نمط الحاكمية وما يتبعها من خصائص، فالحاكمية الإلهية قضت بأن يهيمن الله على الإنسان والطبيعة معاً، فكان العطاء الخارق تستتبعه شريعة غليظة «شرعة الإصر والأغلال»، فيعاقبهم الله بنفس الموازين (العطاء الخارق يقابله العقاب الخارق)، أما الحاكمية البشرية فلا عطاء خارقاً فيها، وبالتالي لا يوجد عقاب خارق ولا عقوبات «شرعة الإصر والأغلال». للتوسع حول الموضوع يرجى مراجعة كتاب الحاكمية الصادر عن دار الساقي، للمؤلف.

(٢) لا ينبغي بحال من الأحوال النظر للمنظومة اليهودية والإسلامية بالنظرة نفسها، كما يفعل البعض بوعي أو من

مقومات الوعي الإنساني المباشر مع الكتاب الذي لم يتنزل ألواحاً وإنما جُعلت معجزته في ذاته: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا * وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨-٩١).

فالأميون العرب قد طلبوا ما هو من خصائص اليهودية، خوارق العطاء والإعجاز الحسي، في حين أن الإسلام قد نسخ بشرعة التخفيف والعالمية في شخص النبي الأمي تلك الآية اليهودية السابقة، فحذرهم الله من أن يسألوا محمد ما سأله اليهود لموسى، لأن الإسلام هو آية نسخ جاء بالخير للعالم كله، ناسخاً لآية التفضيل الإسرائيلي المحدودة ببني إسرائيل: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ * أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (البقرة: ١٠٦-١٠٨).

خلاصات ونتائج

نأتي هنا إلى تلخيص بعض النتائج الأساسية التي تستند إليها نظرتنا:

أولاً- إن القرآن كتاب مهيمن وكلي وليس كتاباً خاصاً بالدستور والشرائع.

دون وعي؛ ففي الوقت الذي تتصف فيه المنظومة الإسلامية بالكونية والعالمية على مستوى الخطاب، نجد خطاب المنظومة اليهودية محصوراً في قوم بني إسرائيل، فالإسلام يقوم على الخروج إلى الناس كافة بينما اليهودية تقوم على التوطن في الأرض المقدسة. وقد ارتبط نزول كتاب القرآن بالأرض المحرمة وهي أعلى درجة من الأرض المقدسة التي نزل فيها كتاب التوراة، ففي ما يخص العلاقة مع الله في المنظومة الإسلامية، فهي تعتمد على المدركات الغيبية بقوى الوعي الثلاثية (السمع والبصر والفؤاد)، بينما في المنظومة اليهودية، العلاقة مع الله مبنية على الحواس المنظورة والمعجزات الخارقة، وفي الوقت الذي ارتبط التشريع في اليهودية بالإصر والأغلال، ارتبط في الإسلام بشرعة التخفيف والرحمة، فمن الطبيعي أن يكون القرآن الحامل لشرعة الرحمة للعالمين ناسخاً للتوراة، وأمة المسلمين التي تشمل الناس كافة ناسخة لأمة بني إسرائيل. أنظر، للمؤلف، **العالمية الإسلامية الثانية**، ج١، ط٢، دار ابن حزم، ١٩٩٦، ص٥٢١ وما بعدها.

للكتب السابقة باتجاه شرعة التخفيف.

ثانياً- إن من هيمنة القرآن على غيره نسخه للكتب السابقة باتجاه شرعة التخفيف.

ثالثاً- إن الدستور الإسلامي ليس هو القرآن بل وصايا جبل عرفات.

رابعاً- إن الشريعة الإسلامية تتضمن حدَّين لا حداً واحداً بالنسبة لكل العقوبات، الحد الأدنى الذي يعتمد على العفو والاستتابة والإعضال، ثم الحد الأعلى بصورته المخففة.

خامساً- إن إبطال شرعة التخفيف القرآنية هو إبطال لعلامات النبي الأمي المبعوث إلى كل الناس، وإبطال لتميُّز القرآن بالهيمنة والنسخ، وإن الاعتماد على المرويات في ما يتنافى مع النص القرآني وبالذات في العقوبات هو قولٌ لا يأمرنا الله بالأخذ به.

سادساً- إن ما يتسق مع خصائص النبي الأمي عدم تنزُّل آيات من خوارق الطبيعة والحواس على النبي الأمي الذي تربط رسالته بين مطلق القرآن ومقومات الوعي الإنساني.

سابعاً- إن الدستور الإسلامي في «وصايا الجبل» يشكل بنود «الأدنى» من الحدود التي يتعايش بها المسلمون مع غيرهم في كل مجتمعات العالم. وإن القضايا الخلافية في هذا الأدنى من الحدود يمكن أن تجد طريقها للتفاهم طالما أن هذه الحدود هي دون ما تتجه إليه الأنظمة الوضعية نفسها كالعفو عن السارق والسارقة.

إن الفارق الأساسي بين قوانين الأديان التي نُسخت بهيمنة القرآن من جهة وكافة القوانين الوضعية من جهة أخرى هو أن قوانين الدين تتجه مباشرة إلى التزام الإنسان بشرعة الروح التي تفرض شخصية العائلة بأسمائها فتمنع الزنا وتمنع «إبداء الزينة» في غير موضع الزوجية والتبرج (التعري)، كما تمنع الربا والاعتداء على حرمة النفس وحرمة المال، وذلك بقصد تمكين الإنسان من الترقي بالعبادة إلى مستوى الروح. فقاعدة الإسلام هي «العائلة الروحية» ثم تتسع إلى مستوى «المجتمع الروحي» ثم تتخذ «الأمة» شكلها الدستوري.

الشكل الدستوري للأمة المسلمة بين حدين

يقوم الشكل الدستوري للأمة المسلمة بين حدين، فهي إما أمة «كاملة الإطار»، حيث تتطابق حدودها الدينية مع حدودها الجغرافية البشرية، وإما أمة «متعددة الإطار» بحيث تتعايش بشرعة الحد الأدنى التي بيّنها الرسول الخاتم الموقر في «خطبة الوداع». وقد حُكمت علاقة التعايش في هذه الأمة المتعددة الإطار بنصوص «سورة الممتحنة»، وبالذات في الآيتين ٨ و٩ حيث يعتمد التعايش على المبادئ الثلاثة (لم يقاتلوكم في الدين / لم يخرجوكم من دياركم / لم يظاهروا على إخراجكم) والمقابل اللازم هو في تحقيق مبدأين (أن تبرُّوهم وتقسطوا إليهم / إن الله يحب المقسِّطين). والبرُّ يمضي حتى للإنفاق عليهم مما لدينا طبقاً لتعريف معنى البرّ الوارد في سورة البقرة: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧). فالبرُّ، كالإحسان، هو أرفع مرتبة من العطاء بمقابل، إنه العطاء حباً بالله وكذلك القسط هو أرفع من العدل، فالمطلوب هو التعايش إلى أقصى حالات البر والقسط، وليس من برٍّ وقسط أكبر من تطبيق قاعدة «السلم» الدستورية في نظام الحكم وجماعية اتخاذ القرار، فلا يكون تسلط أغلبية على أقلية ولا طبقية في منحى القرارات، ولهذا توسطت آية تحض على «سبل السلام» (آيات التشريع في سورة المائدة) ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٦). ثم تجد هذه الآية مضمون تحليلها في «سورة البقرة» بعد آيات كشف المنافقين والمكذبين لها بألسنتهم حيث يؤكد الله على قاعدة السلم في اتخاذ القرار الدستوري بما يكفل حقوق الناس المتكافئة وتمثيل قواهم المختلفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: ٢٠٨).

من هنا يكون مدخلنا لمناقشة أخطر قضية في الدين، وهي قضية «الحرية».

الفصل الأول

مقوِّمات الحرية

الحرية في الإسلام ثمرة لوعي الإنسان ولإطلاق عقله كونياً

يعتقد البعض من منظور وضعي أو فلسفي مادي أنه لا مكان لمعنى الحرية، في الإسلام بشكل خاص، وفي الأديان عموماً. فالرأي مقيد إلى سلطة «ثيوقراطية - لاهوتية» تربطه إلى إجماع أعضائها وإلى نص يسبق الرأي، فلا حاجة للرأي. ثم إنَّ تفاعل الإنسان داخل المجتمع، وكذلك تفاعله بتجليات السنَّة الكونية عليه، جمالياً وثقافياً وفكرياً، نحتاً أو موسيقى أو رسماً، يأتي هو الآخر ليعبِّر عن قوانين «الحجاب» التي تصد عن الموسيقى بوصفها من «مزامير الشيطان»، حياة «دنيئة» وليست «دونية» - قياساً إلى علوية الحياة الآخرة - فتزكي التعاليم رغبة العبور منها بسلام، وهذا بدوره ينعكس على حالة التعاطي الفكري والإبداعي.

ولا تنتهي مشمولات هذا المنظور الوضعي عند هذه الحدود، فتأخذ بجملة تلك المعطيات لتركِّبها في نسيج يؤكد معنى «الاستلاب» الذي يخضع بموجبه الإنسان المتديِّن لسيطرة المهيمنين على المجتمع إيديولوجياً، فحتى ضرورات التغيير نحو الأفضل - عبر المفهوم الديني - سرعان ما تفسَّر له بطرق تقعد به عن التغيير. فكل مفاهيم العالم صادرة عن «دار الشرك والكفر» ويتوجب عدم استلهامها. أما إذا أراد المؤمن التغيير من خلال الإسلام، فكل النصوص الدينية مفسَّرة مسبقاً بمفاهيم معيَّنة ولا مجال للرأي.

لا علاقة له إطلاقاً بمعنى الحرية في الإسلام

هذا القول الذي يقوله الوضعيون لا علاقة له إطلاقاً بمعنى الحرية في الإسلام والذين يؤخذ عليهم - من المسلمين - أنهم يفسرون الإسلام على هذا النحو، لا معرفة لهم بحقيقة الآيات القرآنية. فلحرية الإنسان معناها ونصوصها البيِّنة في القرآن، والمؤمن ليس مستلباً لا اتجاه ذاته ولا اتجاه مجتمعه ولا اتجاه تجليات السنَّة الكونية واستشفافها الجمالي. أما ما ورد إلينا من تفسيرات تتعارض مع هذه الحقيقة، فإنها تفسيرات تتعارض مع آيات القرآن الذي أنزله الله العليم الحكيم، ليبيِّن «به» النبي الخاتم الموقر للناس.

قد وقعت اجتهادات كثيرين من الذين ارتادوا مجالات التفسير بين فخَّين، الفخ الأول هو الخوف من «النفس الأمَّارة بالسوء»، فوجدوا في كل تقييد وزجر ونهي «منفعة» للمسلم في دينه ودنياه، فمحبتهم لمنفعة المؤمن قادتهم إلى خنقه. والفخ الثاني هو خوفهم على المؤمن من عاديات ما يرد من عالم غير عالمه، فالعلم الذي يأتي من «الغير» لا همَّ له سوى فتنة المؤمنين، لذلك تكثر اتهامات كل من يحاول أن يقارب بين علوم الغير وعلوم المسلمين.

ثم إن الذين حاولوا المقاربة قد أوقعوا أنفسهم في فخ آخر، فما استحسنوه في علوم الغير أرادوا اكتشاف شبيه له في الإسلام، فلووا عنق النصوص الدينية لتساير هذه المقاربة، فسمعنا عن الاشتراكية وعن الديموقراطية في الإسلام، والإسلام يرفض بنصوص آياته الاشتراكية طالما أتت نتيجة انتصار طبقة عبر الصراع، كما يرفض الديموقراطية طالما كرست تقنين الصراع دستورياً بين أغلبية وأقلية، فالإسلام يتخذ من «السلم كافة» قاعدة لعلاقات المجتمع، بما ينفي الصراع بين الطبقات وصولاً إلى الاشتراكية، وبما ينفي تقنين الصراع وصولاً إلى حكم الأغلبية على حساب الأقلية.

إذاً، الذين اجتهدوا لمقارنة الإسلام مع المذاهب العالمية المعاصرة جهلوا الإسلام بداية، فكان فخهم أخطر من فخ أولئك الذين خنقوا النفس الأمارة بالسوء وخافوا فتنة الغير.

الآن نواجه مشكلة ابتعاث النفس المسلمة الموؤودة (المخنوقة)، والمتوجسة ريبة من الغير، كما نواجه تماماً مشكلة الانبهار بالغير في مقاربات لم تنطلق من النص

الكتابي، وإنما تحاول تأويله ليتشابه مع ثمرات مذاهب أخرى هي أضل سبيلاً وإن كانت «معاصرة»، أما القرآن فيبقى دائماً هو البديل «الأرقى» عبر مجيديته السابقة على متغيرات الزمان والمكان.

مادة الحرية الأولى في الإسلام

كل مذهب في العالم، قديماً كان أو معاصراً، قد وضع مفهومه لحرية الإنسان من زاوية علاقات الإنسان بغيره. وجاء القرآن بأخطر قاعدة حين رد مفهوم الحرية إلى تكوين الإنسان نفسه، باعتباره الكائن المركب على مقومات الحرية ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨). فهنا سَمَعٌ لا أذن، وبَصَرٌ لا عين، وفؤادٌ لا مضغةٌ في الصدر، أي جعل مقومات الوعي التي تجعل الإنسان في حالة تدامج وتواجد (وجد من بطن أمه «لا يعلم» ثم دفع ليسبح في أجواء الكون ليعلم، والعلم تدامج بالبصر والسمع والفؤاد مع إيقاعات الطبيعة، قطرات مائها، وتلاوين ظلالها، وهندسة أشكالها، وترانيم طيورها وصفير رياحها بين أشجارها في غاباتها، لزنبقة الحقل البرية - كما قال ابن مريم - أبهى في حلتها من كرسي سليمان وعليهما وعليها صلوات الله وسلامه). وما السمع والبصر والفؤاد إلا أجنحة يحلق بها الإنسان في جو السماء وأعماق البحار وأسفل الأرض وعلى سطحها، ليستحوذ على الكون كله وقد خلق الله له ما في الأرض جميعاً منه، فيندمج به، فقوة الحرية في الإنسان، إنما تكمن في ذاته بمقومات التفاعل مع الكون كله، والحرية هي المدى الذي يبلغه الإنسان في القدرة على التفاعل، ثم سهَّل الله المعنى، وضرب مثلاً ليوضح هذا المعنى من بعد الآية ٧٨: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٧٩).

مثال الطير في جو السماء، دلالة الحرية في أرقى مناظرها المرئية بالعين الناظرة، الطائر بجناحين، والإنسان بثلاثة أجنحة، السمع والبصر والفؤاد وفي الكون كله، وليعلم الإنسان من بعد أن أخرجه الله من بطن أمه لا يعلم شيئاً، والطائر رمز الحرية في أدبنا المعاصر، فمن ذا الذي يفتري على الله كذباً ويقيِّد معنى الحرية عند هذا الإنسان؟

قد أطلق الله كائنه (الإنسان) الذي خلقه بيديه، حرا طليقا، ليتدامج بقوة السمع والبصر والفؤاد مع الكون كله بحركته ومظاهره وآياته كما هي حالة الطير في جوُ السماء، لم يخلقه حجراً مقيداً إلى المكان لا ينفعل إلا بآلية الحرارة والبرودة. ولم يخلقه نباتاً يحسُّ وهو مأسور في المكان. ولم يخلقه بهيمة تسعى في كل ما حولها من الأرض، فإن تغيرت البيئة الطبيعية انقرضت؛ لكن جعله إنساناً مزوداً بقوة السمع والبصر والفؤاد، ثم ماثل آفاق حريته بحركة الطير في جو السماء (النحل: ٧٨-٧٩).

إلهنا الخلاق العظيم لا يغضب لشيء. غضبه حين يعطل الإنسان في نفسه دلالات وعيه التي تطلقه في رحاب الكون، ذلك حين يعطل السمع فيصبح أصم ويعطل البصر فيصبح أعمى ويعطل الفؤاد فيصبح أبكم، هؤلاء يسلبون عن ذاتهم قدرات الوعي التي تمنحهم قوة الحرية والتحرر، يتبعون كل أمر، وهم صم وبكم وعمي، فيأتي الله - العزيز الحكيم - ليسألهم كيف يقْفون، أي يتبعون ما لم يتدبروه ويفهموه ويعقلوه بسمعهم وبصرهم وفؤادهم، فالله لا يسأل في هذا الأمر لا الحجر ولا النبات ولا البهيمة لكنه يسأل الإنسان، كيف اتبع هذا الحديث، وكيف اتبع هذه الرواية، ولماذا لم يعمل في بصره وسمعه وفؤاده، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦). و«تقفو ما ليس لك به علم» تعني أن تتبع ما لا تعرفه وتفهمه وتستوثق منه بقدرات السمع والبصر والفؤاد التي كوَّنك الله بها، فالله لم يكوِّن الإنسان ليكون فاقد الوعي في تلقيه عن الآخرين، فكل إنسان منا مسؤول عن عقيدته وعن كل أمر يتبعه، هل عرفه وهل أعملَ سمعه وبصره وفؤاده فيه أم لا؟

قد قال بعضهم أن معنى «ولا تقفُ ما ليس لك به علم» تعني أن لا تدلي برأيك في أمور لا تعلمها، وكان الأجدى بهؤلاء أن يرجعوا لنصوص القرآن البينات ليعلموا أن المعنى قطعاً وجزماً هو ألا يتبع الإنسان ما لا يعلمه، أي عكس ما تفسَّر به هذه الآية الكريمة الآن. إليكم هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ (البقرة: ٨٧)، ماذا تعني «قفَّينا» هنا؟ تعني «أتبعنا» موسى بالرسل من بعده. وهذه الآية: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا﴾ (الحديد: ٢٧). فالمعنى في اقتفاء أثر الشيء هو «اتِّباعه» كمن يقتفي

الأثر على الأرض فالله - العليم الحكيم - خالق اللغة والمفردات، والذي أنزل القرآن المجيد على مستوى الحرف، وجعله قرآناً «كريماً» يعطي للسائلين بإذنه، فلا ينتهي كرمه لدى شخص معين، هذا الإله الخلاق العظيم طلب من كائنه الإنسان، بعد أن زوده بالسمع والبصر والفؤاد، ألا يقتفي ويتبع أمراً لا يستوثق منه هو، ويعلمه هو ويدركه هو. فكيف يأتي البعض فيجعل القرآن «بخيلاً» ويحجب كرمه دون الناس فيبقى سمع الناس وبصرهم وفؤادهم مرهوناً لكلمات قالها من قبل فلا رضي الله عنه؟ فإن كان الله قد رضي عن فلان ذاك لأنه استخدم سمعه وبصره وفؤاده، فإن الله لا يرضى قط عن هؤلاء الذين يطلبون من الناس أن يعطلوا سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم ثم يقتفون ما قيل ويقفونه من دون علم منهم به. فالقرآن كريم ولا يزال كريماً، لكنهم بجهلهم أرادوا إلصاق صفة البخل بالقرآن، وذلك حين قيَّدوا القرآن بما أعطاه لفلان فقط في عصر مضى.

الكون كتاب واسع لا يحيط به البشر، وكذلك، القرآن كتاب مطلق سرمدي واسع كبير، والإنسان هو كائن مقوماته الوعي الذي يسبح في فلك الكتاب المسطور والكتاب الكوني الطبيعي كما حالة الطير في جوِّ السماء، فالحرية، قمة الحرية، أن يتجلى الإنسان بالوعي حراً في هذا كله، فإن حجب نفسه وأسر نفسه، فإن الله يسأله.

في ما ورد يتلخص المبدأ الأول من الحرية الإسلامية: الحرية القائمة على قدرات الوعي لدى الإنسان والتي تطلق عقاله كونياً. من هنا يتحتم على الإنسان أن يكون كامل المسؤولية في ما يقرره لحياته وفق ما أنزله الله هدى له ورحمة، وأن يكون هو المسؤول كلياً عن الكيفية التي يفهم بها كل أمور حياته فلا يقْفو ما ليس له به علم.

هذا يعني حرية المسلم في رفض أي سلطة لا تستجيب لدواعي سمعه وبصره وفؤاده، أي سلطة تحاول أن تجعل منه أصمَّ أبكمَ أعمى، هنا يردُّ الإسلام «قيمة الحرية» إلى «قيمة الإنسان»، فيعادل بينهما، فالحرية والإنسان هما صنوان في المفهوم الديني، وهي حرية ترفض الاتباعية إلا في ما يقره الإنسان بسمعه وبصره وفؤاده، فكل أولئك

كان عنه مسؤولاً. فالمسلم يدافع عن حقه في إبداء الرأي دفاعاً عن حُرِّ ماله وعن عرضه، وإن لم يفهم ذلك حقَّت عليه اللعنة الإلهية: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً * وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٧١-٧٢)، فلا ينفع وقتها الاعتذار بسطوة الآخرين.

قد فصل الله كل شيء، فالمحاسبة تتم على ضوء استخدام الإنسان لسمعه وبصره وفؤاده في القرآن، فالقرآن كل الكتاب، والإمام هو الكتاب وليس «الشيخ»[1]، وقد فسَّر الله معنى الإمامة بالكتاب: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأحقاف: ١٢). فالكتاب هو الإمام كما كان كتاب موسى إماماً، ولو أن الاقتداء يكون بالإمام في الزمن لقلنا لهم ما يقوله القرآن الكريم بأن كتباً قد سبقت في الزمن كتاب موسى نفسه، تلك كتب الأقوام التي أهلكت نهائياً: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى﴾ (القصص: ٤٣)، وهذه القرون التي سبقت كتاب موسى وأهلكت كانت لها كتبها: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ (الحجر: ٤). فحرية الإسلام قائمة على قدرات الوعي لدى الإنسان ومسؤولية اتخاذ الموقف في كل أمر ومسؤولية؛ اتخاذ الموقف في كل أمر وفقاً للكتاب الإمام ومن دون رضوخ لاتباعية الغير إلا بالوعي والحرية.

الحرية الإسلامية والشبيه الأوروبي

أوروبا الغربية هي التي أفرزت الفلسفات العالمية المعاصرة منذ القرن التاسع عشر، فامتدت إلى النموذج الأمريكي الرأسمالي القائم على الحرية الفردية المقيَّدة إلى توازنات المصلحة في إطار ديموقراطي ليبرالي. والنموذج السوفياتي قيَّد الحرية إلى

---

(١) كناية عن التحرر مما هو وارد في الفكر الديني القديم، وكذلك التحرر من سلطة الشيخ والداعية والعالم والزعيم، أي العقلية الأبوية التي تنظر في كل شيء وفقاً لما هو موروث و... قال تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾ (الأحزاب: ٦٧). ويريد المؤلف من خلال هذا التصور تحويل النص القرآني من مجال السلطة - سلطة النص - إلى مجال للمعرفة وفضائها.

معنى اجتماعي مرتبط بالطبقة وإن كان الدستور السوفياتي الأخير قد بدأ يركز على العائلة في إطار الطبقة[1].

أمامنا نموذجان: الحرية الفردية المرتبطة بالمنفعة المباشرة، وهي حرية تعتمد على المبنى الحسي عند الإنسان بحيث تجعل من حريته الغريزية أساساً لها، حتى في السلوك العام، إضافة على ثوابتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهذا هو بتبسيط شديد المعنى «الليبرالي» لهذه الحرية، ثم تقيد بحدود أخلاق عدم التصادم وفق قانون الاعتراف بالصراع مع الإبقاء عليه «مقنَّناً» بالدستور واللوائح.

والنموذج الثاني هو الحرية الطبقية، أي أنْ يمارس الإنسان السوفياتي حريته لا بصفته فرداً ولكن ضمن المجموع الطبقي، فالحرية هنا للطبقة، وللطبقة حزبها الذي يعبِّر عنها، فخلاصة الحرية تنتهي ماركسياً إلى الحزب، كما ينتهي الحزب إلى أقوى الشخصيات فيه.

في الإسلام، ترجع الحرية إلى الإنسان، غير أن هذا التعريف لا يكفي، ويصبح مضللاً في بعض الأحيان، فالحرية الأميركية، أو في النموذج الليبرالي، هي أيضاً حرية الإنسان، فما هو الذي يميِّز حرية الإنسان المسلم عن حرية الفرد في المجتمع الليبرالي الديموقراطي؟

الحرية الإسلامية حرية روحية

في المجتمع الليبرالي، تقيَّد حرية الفرد إلى أخلاق المنفعة الذاتية، فالإنسان هو كائن منتج ثم مستهلك فقط، ويتطور بدافع الإشباع المادي، فليس لدى هذا النوع من المجتمعات سوى منع التعارض مع حرية الغير بنفس المعادلة.

الحرية الإسلامية مقيَّدة إلى أخلاق الروح لا إلى امتدادات الجسد الحسي بالمنفعة الليبرالية. ففي الإسلام يلتزم الإنسان بحرية «البعد الرابع» في تكوين الإنسان نفسه،

(١) وُضع هذا الكتاب في زمن كان الاتحاد السوفياتي فيه لا يزال قائماً، وقد نُشر على شكل مقالات بصحيفة الوطن الكويتية سنة ١٩٨٥.

فالبعد الأول هو البدن (وشبيهه الجماد)، والبعد الثاني هو النبات (وفيه التطور من الجماد إلى الحواس)، والبعد الثالث هو البهيمة والأنعام (وفيه التطور من الحواس إلى النفس). أما البعد الرابع فهو الروح. فالروح سلطة فوق النفس والحواس والبدن، هي ناهٍ للنفس التي تحرِّك فيها الحواس دوافع المنفعة واللذة الفردية، فتقيِّدها إلى منظور آخر في التعامل. فالإسلام لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة واللذة حيثما اتفق أو حيثما وجدتها، ولو كانت مشروعة بالعرف الليبرالي.

مثال على ذلك مسألة الديموقراطية في علاقتها بالحرية الإسلامية وبالحرية الليبرالية، ففي المجتمعات الرأسمالية الليبرالية لك أن تمارس حريتك لتأمين الأغلبية ثم فرض القرار على الأقلية.

إن لكل مجتمع طرقه لتجسيد قاعدة السلم عبر الشورى وصولاً إلى القرار الجماعي. وقد جسَّد مجتمع الإسلام هذه الصيغة من قبل، وفق التركيبة الاجتماعية، حين كانت العشيرة هي الوحدة السياسية التي تبلور مواقفها عبر الشيخ. ومن يدرس علاقة الشيخ بالقبيلة العربية يجد أنها علاقة قد قامت على منطق الأبوَّة.

في عصرنا الراهن، يطلب إلينا الإمام، أي القرآن، الالتزام بالقاعدة نفسها (السلم) مع دراسة مركبات مجتمعنا المختلفة، قومياً واجتماعياً وسياسياً، لنصل بها عبر الشورى في ما بينها إلى حالة القرار الجماعي، علماً بأن تشريعات الإسلام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تحول دون تركيب قاعدة المجتمع على أساس الإطارات الصراعية، أي أن تشريعات الإسلام تحدُّ من التركيب الطبقي الذي يؤدي للانقسام الطبقي، وبالتالي للصراع والمساومات التي تُهلك الحرث والنسل. فالاقتصاد الإسلامي لا يتجه لبناء القاعدة الاشتراكية، كما يتوهم البعض حين القول باشتراكية إسلامية، بل يتجه لبناء المجتمع اللاطبقي، وهناك فرق بين المجتمع الاشتراكي الذي تنفي فيه الطبقات بعضها البعض بالصراع، وبين مجتمع الإسلام اللاطبقي الذي ينفي الصراع، وذلك عبر التشريعات الاقتصادية التي تحجِّم فائض القيمة، فلا يكون ثمة تفاوت أو

دولة من الأغنياء ودولة من الفقراء. فإذا ساد صراع طبقي في مجتمع من المجتمعات الإسلامية، فيعني ذلك أن هذا المجتمع هو إسلامي «صفةً» لا «حالاً». أما نسف فائض القيمة، فقد عالجه الإسلام بتشريعات الزكاة والإرث ومنع الاكتناز ومنع الربا وغيرها.

إذاً فالحرية الإسلامية هي حرية روحية أساسها السلم وليس تقنين الصراع بوجهه الديموقراطي الليبرالي، لأن علاقات الناس في المجتمع المسلم لا تتقوَّم بحدود المنفعة، وإنما تخضع لضوابط التشريع الاقتصادي والاجتماعي التي تعامل الإنسان كإنسان وتربطه بمسؤولية الرأي - سمعاً وبصراً وفؤاداً - بالكتاب (الإمام). وتنتهي لديه إلى قاعدة اجتماعية غير متناحرة طبقياً.

قد وُضعت كافة تشريعات الإسلام الاقتصادية والاجتماعية لتحرير هذا البعد الرابع في الإنسان، أي البعد الروحي. فالحرية الإسلامية لا تعني قط التوازن الليبرالي مع الغير في حدود المنفعة المادية؛ إنها تعني احترام وجود الغير وتكريم العنصر الإنساني، وهذا ما يجعل الزنا محرماً لأنه اعتداء على وجود الغير وابتذال للعلاقات الزوجية إلى حد أنها تتدنى إلى حدود المنفعة الغريزية ضمن مفهوم اللذة، وكم من فيلسوف وضعي بنى فلسفته على أساس مفهوم التناقض بين اللذة والألم كمحرك لفعالية العنصر البشري.

هذه اللذة البهيمية، التي تعبِّر عن الأبعاد الثلاثة ما دون الرابع في تكوين الإنسان، هي التي تبرر حرية تعرِّي الفروج وإبداء الزينة وإن ستروا موضع العورة، وهي التي تبرر حرية الإفراط في تناول السكر بما يحجب السمع والبصر والفؤاد، وهي التي تبرر بليبراليتها علاقات الممارسة غير الشرعية في المواقعة بوصفها قضايا شخصية[1].

تأخذ قيم الحرية الفردية الليبرالية مصادرها الفلسفية من سنَّة الطبيعة، أو إحالة مفاهيم الحركة الطبيعية إلى الحركة الاجتماعية، فلا تجد تفسيراً مقنعاً في مصادرها

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **تشريعات العائلة في الإسلام**، ط١، دار الساقي، بيروت ٢٠١١، ص١٢٥ وما بعدها.

الفلسفية لمنع العلاقة غير الشرعية بين ذَكر وذَكر أو بين أنثى وذكر غير مقترن بها، خصوصاً أن موانع الحمل يمكنها أن تغطِّي جانب المحذور الاجتماعي. أما غضبة الطبيعة ضد من «شذَّ» على قوانينها في ما يقول الناس عن مرض الإيذر مثلاً، فيمكن مصارعتها بتطوير العلاج.

إن القضية الجوهرية الماثلة أمام الحضارات العالمية برمتها الآن هي: لماذا تتعارض شرعة الحرية الروحية مع شرعة الحرية الليبرالية الفردية، وبالذات في الجوانب الشخصية؟ فإذا لجأ الفقهاء لمدارات المسألة احتكاماً لنصوص الدين، فإن التساؤل يبقى قائماً حول لماذا يكون التعارض بين سنَّة الدين وسنَّة الطبيعة؟ فإن برر الفقهاء شرعة الدين بعاديات الطبيعة نفسها فى حالة الشذوذ، فإنهم يفارقون جوهر ثقافتهم الدينية في الاستدلال به، كما أن الاحتكام إلى الإخلال بالمبادئ الطبيعية تقابله حجة الطبيعيين بإمكانية معالجة أمورها.

إن الإجابة الحاسمة تكمن في أمر واضح لم تحاول الأفهام الدينية اكتشافه في نصوصها، فالإنسان - في النصوص الدينية - لا يشرَّع له من زاوية أبعاده الثلاثة (بدن / حواس / نفس) وإنما من زاوية بُعد رابع هو الروح.

الروح - في كافة النصوص الدينية - من «أمر» الله، أي يأتي بها الله من خارج عالم التكوين الطبيعي، فلو كانت الروح من أصل الموجود في المادة الطبيعية لأصبحت بالضرورة جزءاً من تكوين كل الموجودات المادية الطبيعية. ولكن لأن الروح هي من «أمر» الله، فهي خارج سنَّة التكوين الطبيعي، أي أنها من الله.

قد أوضح الله - الخلاق العليم - هذا المعنى جيداً في العلاقة مع آدم حين سوَّاه خلقاً مادياً وعدله بشراً ثم نفخ فيه من روحه ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: ٩)؛ فالروح من خارج التكوين الطبيعي. ثم ربط الله بين السمع والبصر والأفئدة ونفخ الروح، فجُعلت مسؤولية الإنسان في الترقي بقوى الإدراك هذه ليعلو على سنَّة الطبيعة المادية التي «تشيَّأت» فيها

نفسه وحواسه وبدنه، فالبهيمة تشارك الإنسان تكوينه النفسي، ولكن لأنها لا تشاركه تكوينه الروحي، فقد أحلَّ الله له ذبحها وأكلها، إذ ليست لها مقومات السمع وإن استمعت بإذنها، وليست لها مقومات البصر وإن نظرت بعينها، وليست لها مقومات الوعي وإن أحسَّت بحواسها؛ فالفرق بين نفس الإنسان ونفس البهيمة أن هناك ما يعلو على نفس الإنسان وهي الروح أو «البعد الرابع». ولهذا لم يحلَّ الله ذبح الإنسان ولا أكله.

القيمة الروحية للإنسان، مع ترقِّيه بقوى الإدراك، تجعل الإنسان متجاوزاً في تكوينه خصائص المادة الطبيعية وحركتها، وبالتالي فقد طُلب إلى الإنسان أن يُخضع الطبيعة له لا أن يخضع لها هو، وهذا هو مضمون «الاستخلاف»، ومن هنا تأتي التشريعات الروحية المفارقة لنوازع الإنسان الطبيعية، إذ تصبح الروح هي الناهية للنفس الطبيعية الأمَّارة بالسوء.

حرية الإسلام والرأي المخالف

أصبح واضحاً أن الحرية في الإسلام تنطلق في مفهومها من قيمة الإنسان بوصفه كائناً يملك مقومات الوعي كما عبَّر عنها القرآن المجيد في السمع والبصر والفؤاد، وكما جسَّد الله حالة الحرية في شخصية الطائر المحلق في «جوِّ السماء».

هناك «إبطالان» أو «تعطيلان» لحالة الحرية الإنسانية في الإسلام يحذر الله - العزيز الحكيم - منهما.

الحالة الأولى هي حالة «إبطال ذاتي» يقوم به الإنسان نفسه حين يستخف بمقومات الوعي لديه من سمع وبصر وفؤاد فيتبع (يقفو) ما لم يحكِّم فيه مقومات وعيه، فالإنسان مسؤول عن الموقف في كل صغيرة وكبيرة. (راجع الإسراء: ٣٦).

والحالة الثانية هي حالة «الإبطال الموضوعي» التي تجهض القيمة الذاتية لحرية الإنسان حين تُربَط مفهومياً إلى القيود الفلسفية للنظام الاجتماعي في شكل المفهوم «الطبقي» للحرية أو مفهوم «النظام - الدولة»، فهذه الأشكال الاجتماعية تقولب - من

قالب - حرية النشاط الذهني الواعي للإنسان وتجهض قيمة وعيه الذاتية. علماً بأن هذه الأنظمة السياسية هي في النهاية نتيجة لنشاط الإنسان الاقتصادي والاجتماعي تاريخياً. فالإسلام يرفض أن يؤطِّر أيُّ نظام نهجَ مقومات الوعي وقدراته الذاتية عند الإنسان.

يشير الله لهذا الجانب من الإبطال الموضوعي المقيد إلى نهج الأنظمة بحالة الاستخفاف: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (الزخرف: ٥٤).

فالاستخفاف تعطيل لمقومات وعي الإنسان، وقد ربط الله ما بين الاستخفاف والفسق، بمعنى أن القابل لأن يستخف بعقله هو الفاسق. وخطورة هذه الآية أنها لا تؤكد على لزوم ممارسة الحرية فقط، لكنها أيضاً تؤكد على ضرورة ألا يخضع المسلم في اتخاذ قراره لموحيات أو مؤثرات لا تحتكم إلى الوعي. وتدخل هنا جملة من العوامل الكثيرة المعروفة التي تجتذب الناس لاتخاذ قرارات غير موضوعية، ومنها ما هو في حالتنا التاريخية الإيديولوجية الراهنة ما يمس الاجتذاب بالتأثير الاتباعي فيقفو الإنسان (يتبع) ما يقال له باستناده إلى سلف صالح من دون أن يستوثق منه بقدرات ومقومات وعيه.

حدود الرأي المخالف في الإسلام

يأتي القرآن الكريم والمكنون، بنقيض ما يتصوره الفقهاء في ما يختص بالموقف من الأفكار التي يقوِّمها البعض بأنها «منحرفة» أو حتى «مرتدة» عن الدين؛ فالبعض يتنادى للعنف الجسدي أو البدني وحتى التعذيب، في حين أن الله - العليم الحكيم - الذي أطلق الحرية للإنسان ملزماً إياه استخدام السمع والبصر والفؤاد ومحذراً من خطر الاستخفاف، قد شرَّع لأن تنال هذه الحرية أقصى مدى، وبما يفوق حدود وسقف الحرية الليبرالية الديموقراطية نفسها في مجال إبداء الرأي، فما حدَّ الله حرية الحواس إلا ليعطي الإنسان حرية الوعي.

يقول العليم الحكيم: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ * إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ * إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (الغاشية: ٢١-٢٦).

حددت هذه الآية أن علاقة المسلم مع الغير الذي يناقضه بأفكاره هي علاقة تذكير، أي محاورة ومجادلة حسنة، ثم نسخت حالة الحوار في حالة واحدة فقط، وهي في حال «التولي» أو «الولاية» مقرونة بممارسات كافرة.

هل يعني هذا إسقاط كل حاكم أو نظام لا يتبع الشرعة الإسلامية بالقوة؟

لم يضع الله - العليم الحكيم - الأمر على هذا المنوال، فقد جعل الله الكفر المحذور بعد التولي لا قبله، أي أن يتولى إنسان ما أمر المسلمين بكامل حريتهم التي أشار الله إليها، ثم يكون منه في ما بعد الكفر. هنا يتحدد الأمر بارتداد الحاكم على ما أولته بموجبه قوى المجتمع. وهذا أمر لا يفعله المسلمون فقط وإنما يفعله كل الناس في العالم. بل إن بعض الدساتير تشترط استقالة النائب البرلماني أو إقالته إذا تولى النيابة وفق برنامج حزب معين ثم قرر أن يتخلى (كفر) عن هذا البرنامج. وقتها لا يكون هذا النائب ملتزماً بالبرنامج وبالحزب.

أما النظام السياسي والدستوري الذي يكون قائماً بما تفرضه الضرورة الإسلامية في معنى الحرية من زاوية قيمة الإنسان، فإن مجال إسقاطه يرتبط بالمحاورة والمجادلة فقط، وهذه لها أساليبها المعروفة. فالمسلم عليه أن يتقيد بصيغة التذكير والحوار في كل المجتمعات ومهما كانت الآراء النقيضة له إلى أن يستقيم له الأمر بتطبيق قاعدة الإسلام الدستورية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (البقرة: ٢٠٨)، أي أن يُجمع الناس على قيام «النظام الإسلامي» وفق استخدامهم لمقومات الوعي (السمع والبصر والفؤاد) ووفق الحرية الكاملة المرتبطة بقيمة الإنسان. فكل حركات التطرف الديني لا علاقة لها بنصوص القرآن وإن ادعت ذلك، فمهمتها أن تصل للسلطة عبر حرية الجميع ثم تقاتل من يرتد بعد التولِّي.

قد أوضح الله في سورة الغاشية وبلفظ المفرد أن من تولَّى وكفر مستثنى (من لست عليهم بمسيطر، ومصيطر في القراءة الأخرى)، فالسيطرة تكون على الذي يتولَّى ثم يكفر. وهذا حق مشروع لكل الشعوب. أما الذي يضلُّ فلا سيطرة عليه بل «فذكر إنما أنت مذكر»، وتأتي مخاطبة حالة هؤلاء بصيغة الجمع وليس المفرد: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (الغاشية: ٢٥-٢٦).

فالحركات الدينية - اللاهوتية المتطرفة الآن تستخف بمشاعر الناس لتستعلي بهم في السلطة، مدمرة لمفهوم الحرية في الإسلام وناسفة لقاعدة «السلم كافة»، ومعطلة لقوى السمع والبصر والفؤاد، ومتحولة بالإسلام إلى وجهة محاكم التفتيش والإرهاب ضد أسسه الكونية، وموقع الإنسان في هذه الكونية. وبما أن هذا المنحى اللاإسلامي قائم على تعطيل السمع والبصر والفؤاد، فليس غريباً أن تكون هذه الحركات «اتباعية» النهج لأنها عمياء[1].

في الآخرة، يُبعث الإنسان على ما يكون عليه حاله في الدنيا: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٢). وليس العمى المقصود هو عمى العين التي تُحجب عن النظر، فما هو ذنب الأعمى العابد لله كابن مكتوم مؤذِّن الرسول، عليه الصلاة والسلام؟ العمى المقصود هو عمى النفس والوعي، واحتجاب السمع والفؤاد وعدم استخدام مقومات الوعي في إطار الحرية الروحية للإسلام ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦).

فلأن الله قد خلق القلوب التي تعقل والآذان التي تسمع فقد جعل الحرية لازمة لزوم وجود هذه المقومات وذلك حتى لا يقفو (يتبع) الإنسان ما ليس له به علم، فإذا جاء كبير أو سيد وقال في أمور الناس ما اتبعوه فيه من دون محاورة وتأكيد، كان

(١) هذا ما حصل عندما تولت حركة طالبان السلطة في أفغانستان، ذات النهج السلفي الماضوي، إذ تم حظر واستعداء كل أشكال الفنون والإبداع وكل ما له صلة بالحداثة، فضلاً على خنق كل الحريات الشخصية والعامة باسم تطبيق الشريعة، وقد أقبلت طالبان على تحطيم أكبر تمثال لبوذا بتاريخ آذار / مارس ٢٠٠١.

جزاؤهم عند الله غليظاً لأنهم أبطلوا مقومات التكوين الواعي وتجليات الحرية: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ٦٦-٦٨).

السيد في القرآن هو القائم على أمور المعرفة الدينية كما وردت صفة ليحيى بن زكريا، وكذلك عزيز مصر، أما الكبير فهو المعني بشؤون الإدارة السياسية.

إذاً فالإنسان الذي خلقه الله من بطن أمه لا يعلم شيئاً، عليه أن يأخذ موروث المعرفة في شؤون حياته كلها باستخدام مقومات وعيه، لأن المسؤول فرداً أمام الله عن كل مواقفه، فلا يرجع بالقول إلى سيد أو كبير إلا عن اقتناع ذاتي. فالإسلام لا يشدد على الحرية فقط، بل يشدد أيضاً على ضرورة اتخاذ الوسائط والوسائل الموضوعية لتحقيق «نزاهة المعرفة»، ومنع الإنسان من السيطرة (الصيطرة) على غيره إلا إذا ولاه فارتد عن عهد البيعة الجماعية وفق قانون السلم.

هذا الحرص الإلهي العظيم على قيمة الإنسان الذاتية المسيَّجة بالحرية هو الذي نصَّ بموجبه الله - من بين أسباب أخرى في حكمته - على منع توجيه صفة الراعي للرسول الموقر ومخاطبته بها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٠٤).

فـ «راعِنا» من الرعية والراعي، وقد دسَّ اليهود على المؤمنين هذا القول، فساقوه إلى الخاتم الموقر بقولهم «راعِنا يا رسول الله»، فأرشدهم الله إلى الصفة الصحيحة، وهي «انْظُرْنا»، والنظر في الأمر هو البحث في مقتضياته بمشاورتهم. أما الرعاية، ففيها إساءة لمقام الرسول بجعله راعياً، وصفة الرعاة في القرآن صفة جاءت بالذم وليس بالمدح، فالراعي يبحث لرعيته عن المرعى الطيب وعن الظل والماء، ولكن ليذبحها بعد تسمينها، فعلاقته برعيته علاقة مادية نفعية تنتهي إلى الذبح، لهذا نجد أن القرآن قد جاء بصفة الرعاء مذمومة حين أشار إلى واقعة عدم سقيهما لبنتين ضعيفتين حتى سقى

لهما موسى ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ * فَسَقَى لَهُمَا﴾ (القصص: ٢٣-٢٤). وقد نبّه القرآن في سورة أخرى غير البقرة ناهياً عن استخدام «راعٍ» و«رعية» و«راعِنا» مؤكداً على أن هذا القول محض دسٍّ يهودي إذ لا يريدون تنزُّلَ فضل من الله على المؤمنين[1]. (راجع النساء: ٤٦).

مع ذلك يقفو (يتبع) الناس ما ليس لهم به علم، فيأخذون عن غيرهم قولاً مسنوداً إلى الخاتم الموقر: «كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّته». وهو قول يرفضه محكم القرآن لأن فيه إساءة للإنسان سواء أكان راعياً أم مرعياً. ولم ترد صفة الرعاية في القرآن إلا في ما يتعلق بالعهد والأمانة والرهبانية لأنها موضوعات تتطلب الشدة والقسوة في المحافظة عليها أمام زيغ النفس، فالنفس في هذه الموضوعات بالتحديد تتطلب المراعاة كالبهيمة أو السائمة.

قد رفع الله الإنسان إلى القيمة التي خلقه فيها - ليس بهيمة - فرفض الراعي والرعية حتى لا تتحول الدولة إلى مرعى ولا يتحول المجتمع إلى أنعام. ثم دفع الله - العزيز - الناس لممارسة السلوك الحر حتى في اختيار من يقودهم، فأوجب الطاعة لأُولي الأمر على أن يكون أمرهم شورى بين المسلمين وفق دستورية الإجماع القائم على قاعدة «السلم كافة».

لم يتبيَّن البعض كثيراً كيف فصل الله ما بين طاعة الرسول الواجبة على المؤمنين بأمر وما بين طاعتهم لأُولي الأمر منهم بالاختيار الحر المسؤول. فقد جعل الله طاعة الرسول من طاعته هو وبأمره، ثم دفع بطاعة الناس لبعضهم وفق التعاقد الحر بينهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). فطاعة

---

(١) ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (النساء: ٤٦-٤٧).

الرسول تأتي أمراً من الله، فطاعته ليست «منَّا» بل «علينا» بالأمر الإلهي. أما طاعتنا لبعضنا فهي «منَّا»، وهذه الـ «من» لا تتم إلا بالاختيار الواعي الحر المسؤول وفق قاعدة الإجماع السلمي.

هكذا حصَّن الله - العزيز الحكيم - كل جزئيات وتفاصيل علاقة الإنسان المسلم بالمجتمع في إطار الحرية بمعناها الذي يرتد لقيمة الإنسان، فجعل الشورى أسلوب استصفاء لقرار يُتخذ على قاعدة الوفاق الجماعي. فلا «مرعي» ولا «راعٍ» ولا «رعية» مع توفير كافة شروط النزاهة العلمية وحرية الإبداع، بل وعدم تقييد حرية الإنسان بضوابط الإيديولوجيات التي تصادر حريته. فالحرية في الإسلام تستمد قيمتها من الإنسان نفسه، لأنه الكائن المقوم بالوعي وبالروح وبما هو فوق النفس والحواس والبدن، ولذلك أسميناها «الحرية الروحية» في مقابل نماذج الحريات الليبرالية والطبقية في العالم، فبمَ تتميز هذه الحرية الروحية عن غيرها ولماذا تكون البديل؟

الحرية الروحية والرابطة العائلية

تتعامل كافة مفاهيم الحرية الوضعية في العالم مع الإنسان ككائن عضوي (نفس / حواس / بدن) ما عدا الديانات التي تعامله من زاوية «البعد الرابع» أيضاً، أي «الروح»، فقيمة الروح أنها تعطي للعلاقات البشرية قيمة مقيدة إلى ما فوق المادية. فالعلاقة بين الذكر والأنثى مقيدة إلى «الزواج»، والزواج ليس مجرد رابطة قانونية بين الطرفين، بل يقيد هو الآخر إلى معاني أخرى من ضمنها عدم الزنا وعدم الجمع بين الأختين وعدم الجمع بين الأم وابنتها وعدم التبني. ويحاط هذا كله بمتعلقات تشريعية حول كيفية التباعد عن مثيرات الشهوة بستر العورة ثم حفظ الفروج ثم عدم إبداء الزينة ثم عدم الاختلاط في ساعات معينة وأوضاع بين الذكر والأنثى، وتحديد مدى القرابة والأمر بالاستئذان.

هذه النواهي المتعددة تبتعد بالزواج عن مفهوم «الاقتران العضوي» بين فصيلين هما ذكر - أنثى، لتجعل منه علاقة تمتد إلى خارج حدود الاقتران العضوي ثم

تحتوي منظومة من العلاقات القابضة على خصائص التناسل بين «نسب» يتخذ شكل الإنجاب عن الظهر فيمتد عمودياً في التسلسل، وبين «صهر» يعبِّر عن علاقات أفقية لها ضوابطها.

إذاً - وهنا المسألة الجوهرية - فالزواج في الأديان هو «علاقة عائلية» وليس علاقة «اقتران ثنائي» بين فصيلَي الذكر والأنثى من النوع البشري. فالعائلية هي جذر الزواج ضمن ضوابط تشريعية تمتد إلى كافة الأصعدة وحتى إلى مفهوم وممارسات الأبوة والبنوة والأمومة والتبني.

كان أول خطاب وجِّه لآدم بعد تكريمه واصطفائه بنفخ الروح هو أن يسكن الجنة مع «زوجه»، فربط في الذكر ما بين نفخ الروح والزواج: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (البقرة: ٣٥).

فالعلاقة الزوجية ليست فقط علاقة مثاني (ذكر - أنثى) يمكن أن يمارَس شبيهها من دون الإخلال بمعناها، لهذا لوحظ أن الله في القرآن لا يقول بمعنى الزوجية حين تكون علاقة الاقتران بين متكافئين في حفظ طهرها ونزاهتها وقدسيتها. فقد أطلق على زوجة نوح «امرأة نوح» وكذلك زوجة لوط «امرأة لوط» لأنهما كانتا خاطئتين: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ (التحريم: ١٠).

ثم تأتي صفة «امرأة» في حال العلاقة العكسية أيضاً حين تكون القرينة صالحة وعكس القرين: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (التحريم: ١١)، فكأنها بطلبها «البيت» من الله في الآخرة فقد أضمرت «طلاقاً» لا تستطيعه في الدنيا.

ثم تطلق صفة «امرأة» على نساء صالحات طاهرات للتنبيه على عدم التكافؤ مع الزوج من ناحية الإنجاب كامرأة زكريا ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران: ٤٠)، وأيضاً امرأة عمران التي

حبلت بمريم نذراً ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (آل عمران: ٣٥).

فالزوجية تبلغ كمالها بالتكافؤ العضوي والطهر العلائقي، لذلك خوطب بها آدم وخوطب بها محمد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٨)، وعليهم جميعاً الصلاة والسلام.

من أجل «العائلة» قيدت النوازع الشخصية «البهيمية» في حرية الإسلام الروحية فتميزت هذه الحرية بكونها روحية خلافاً للحرية الفردية الليبرالية التي لا ترى حرجاً طبيعياً في إرضاء نزوات النفس والحواس والبدن مغفلة البعد الروحي (الرابع) في تكوين الإنسان.

هذا الإسقاط الروحي على فلسفة الحرية ومفهومها يعطي كافة معانيها المثالية في ما يربط بين أفرادها نسباً وصهراً، هنا يتأصل معنى «الانتماء» و«الود» و«السكن» بكل الضوابط الروحية التي تمنع هدر هذا النوع من العلاقات وتمثيله في أوضاع شبيهة.

حين تكون العائلة - كما هي حقيقتها - إطاراً لحياة زوجية كاملة ومليئة، فإن هذه العلاقة الروحية تمتد بالضرورة، لتستوعب بمفهومها وأخلاقياتها العلاقة مع المجتمع الإنساني والوجه الكوني، يصبح الكون بيتاً بالكيفية التي يصفها الله في القرآن وليس مجرد فلك طبيعي متحرك ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ (البقرة: ٢٢). هنا يحس الإنسان بانتماء الكون إليه كبيت، وليس كحقل إنتاج ومستودع نفايات، هنا يصعب عليه نزع زهرة ولو برية، فكيف بإلقاء قنبلة وتدمير البيت. حتى الاكتشافات لا تسمى في هذه الحالة «غزواً»، وإنما معرفة بزوايا البيت، في الفضاء وعلى سطح الأرض وفي أسافلها وفي أعماق البحار.

وتمتد التداعيات في العلاقة الروحية لتشمل علاقة الإنسان بالإنسان، فيصبح الظلم مرفوضاً ليس لأن من يَظلم سيُظلم، بمنطق التوازن البيئي الاجتماعي كسنن

الطبيعة، بل لأن الظلم قيمة مرفوضة في حياة الإنسان الأخلاقية وحريته الروحية، فلا يكون المجتمع فردياً رأسمالياً، كذا لا يكون طبقياً ولو استغلته طبقة العمَّال، وإنما يكون المجتمع «لاطبقياً» كما هدفت شرائع الإسلام التي جرَّدت كل استغلال من «فائض قيمته» عبر الزكاة ومنع الربا والتشريعات الأخرى.

وتتداعى العلائق الروحية (الإنسان / العائلة / المجتمع / الكون) لتنتمي إلى مصدر المطلق اللانهائي في كل شيء، إلى الانتماء الأرحم والأشمل والأكبر، الانتماء إلى الله، سبحانه وتعالى.

هكذا تكون حقيقة الحرية الروحية، مبتدئة بالسمع والبصر والفؤاد، بقيمة الإنسان التي تعلو بالروح على النفس، وبالنفس على الحواس، وبالحواس على البدن، الإنسان الذي يرقى على البدن (حجراً)، وعلى الحواس (نباتاً) وعلى النفس (نزوعاً) لينتهي إلى بعده الرابع في الروح[1]، وإلى الحرية الروحية، فمستقر الروح لدى العائلة، فالحرية الروحية والرابطة العائلية صنوان، وبها يتميز مفهوم الإسلام للحرية عن مماثلة الفردي الليبرالي، فالإسلام يقول لكل إنسان «هذه زوجتك» ثم تكون الحياة، هكذا يلغي استرقاق النفس.

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **تشريعات العائلة في الإسلام**، مصدر سابق، ص٧٢ وما بعدها، و١٢٨ وما بعدها.

الفصل الثاني

التكوين الطبقي وعلاقته بالحرية وإشكالية التنظيمات الإسلامية

الإرادة الإنسانية تعلو على المشيئة الطبيعية

لماذا الإشارة إلى «الإرادة» في قولنا حرية الإسلام التي «نريد»؟ من المنطقي في الفلسفات الوضعية وجود رابطة جدلية بمنحى مادي حتمي ما بين البنية الاقتصادية والاجتماعية ومركباتها المعقدة وما بين «النظم» الدستورية أو السياسية أو الفكرية التي تكون انعكاساً «فوقياً» لهذه البنى «التحتية». فالنظام هو وليد الواقع عبر سلسلة من عمليات الانعكاس الجدلي من أسفل إلى أعلى، أو من القاعدة إلى المنظومة الفكرية التي تجسد طبيعة النظام.

هذه السلسلة الجدلية تصبح معكوسة تماماً حين نأخذ بمفهوم الحرية الروحية الإسلامية، فالإنسان عوضاً عن أن يكون في نظامه مجرد انعكاس للبناءات التحتية، تكون هذه البناءات خاضعة لإرادته، أي أن «الإرادة» تعلو على «المشيئة» المفسرة جدلياً ومادياً.

إن التفسير السببي مادياً وجدلياً للعلاقة بين «الواقع» من جهة و«الفكر» من جهة أخرى، أمر قائم منطقياً، وكافة قوانين العلوم الطبيعية، منذ أن سقطت تلك التفاحة على

رأس نيوتن، تقول بذلك. وهذا هو تفسير «عالم المشيئة» حيث يتشيّأ كل شيء وفقاً للقانون العلمي الطبيعي، بما في ذلك بدن الإنسان وحواسه ونفسه[(١)].

غير أن مقومات البعد الرابع في تكوين الإنسان المفارق بالروح لتشيّئات المادة وعالمها الطبيعي تجعل للإرادة الإنسانية «علوّاً» على عالم المشيئة الطبيعية، وبالتالي على كل الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة التي يراد لها بالمنطق الوضعي أن تنسحب على الإنسان، مغفلة أن إرادة الإنسان تملك «التعالي» على شروط الجدلية المادية بالروح.

إن الإسلام لا يلغي فلسفياً قوانين عالم المشيئة، فالتفاحة تظل تسقط، وإنما يلغي خضوع إرادة الإنسان لهذه المشيئة الطبيعية التي يمكن أن تقود بشكل طبيعي حتى للزنا. إن كل ما يطلبه الإسلام من الإنسان هو التعالي بإرادته ليعود فيتحكم في اتجاهات ونتائج الصيرورة والحركة في عالم المشيئة، أي أن يصبح النظام الاقتصادي والاجتماعي خاضعاً لإرادة الإنسان بالكيفية التي يمنح بها القرآن هذه الإرادة الإنسانية وعياً خاصاً بها تفترق به عن الاستجابة المادية الجدلية لشروط الواقع، أي مفهوم «الاستخلاف» بالإرادة الإنسانية على عالم المشيئة.

هذه علاقة عكسية تماماً، وعكسيتها تحمل مضمون الاعتراف بواقعية القوانين الوضعية، إذ ينطلق الإنسان منها - أي من هذه القوانين - للتعالي عليها بالإرادة. فأولى مهمات الاستخلاف «تغيير بنية الواقع» لتتلاءم ضمن شروط واقعية جديدة مع أمر الإرادة، أي لتتكيف البنية التحتية مع إرادة البنية العلوية. أما إذا ظلت البنية التحتية

---

(١) يربط حاج حمد الفعل الإلهي بثلاثة عوالم هي: عالم الأمر وهو منزَّه متعالٍ، وعالم الإرادة وهو مقدَّس ونسبي يُدرَك بالقرائن الدالة عليه، وعالم المشيئة وهو مبارك وموضوعي وظاهر في قوانين التسخير (الأمر الإلهي المطلق - الإرادة الإلهية النسبية - المشيئة الإلهية الموضوعية المقننة). قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). فالأمر يتحول إلى إرادة، ثم تتحول الإرادة إلى مشيئة ظاهرة، وكذلك يسبق الله آية فعله كلمح بالبصر بما يسبق من تقدير. ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ * وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (القمر: ٤٩-٥٠). فالربط بين هذه التوسطات بشكل جدلي سيحررنا من الفهم الخرافي للدين. وقد اعتمد حاج حمد هذه المستويات في قراءته للقصص القرآني خصوصاً قصة موسى عليه السلام. للتوسع أنظر **العالمية الإسلامية الثانية**، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٤٤٥ وما بعدها.

على نسيج بنائيتها الطبيعية وفق قانون المشيئة الطبيعية، فإن إرادة الإنسان ستكون أسيرة لانعكاساتها، فلا يصل الإنسان إلى مفاهيم لحريته تتجاوز في أقصى حالاتها مفاهيم الحرية الفردية الليبرالية أي حرية «المشيئة الطبيعية» لا حرية «الإرادة الإنسانية». بما أن الإنسان يتجه بالإرادة ليعكس في الواقع مواءمات أو ما يوائم قيمه الروحية اقتصادياً واجتماعياً، فإنه لا بد من تحديد نوعية هذه البناءات الاقتصادية والاجتماعية التي تتكيف معه، فالمبدأ الأول في الحرية الروحية أنها نابعة من ذات التكوين الإنساني ومرتبطة مباشرة بقيمة الإنسان ككائن مستخلف في عالم المشيئة. فالنظام الإسلامي يتمحور كله حول الإنسان كقيمة عوضاً عن تمحور الإنسان حول منعكسات عالم المشيئة.

هذه القيمة تجد خصمها فى كل النظم التى تقوم على «النفي الطبقي عبر الصراع» منتهية الى حكم طبقة ما بشكل مطلق أو «تقنين الصراع» منتهية الى الإبقاء على الصراع ضمن التوازن الليبرالي الديموقراطي. فالقيمة الإنسانية تصبح في هذه الحالة موضوعاً للصراعات الاقتصادية والاجتماعية، بالنفي الثوري أو بالتعايش الديموقراطي المقنن.

هنا تُختزل علاقات الإنسان بنفسه ومحيطه العائلي والاجتماعي وبيئته الكونية. ليصبح كل منا هدفاً بسبب الخبز والملح عوضاً عن أن يكون هذان الخبز والملح سبباً لتآخينا بما يؤكد القيمة الروحية والإرادية المتعالية للإنسان. فالإنسان لم يوجد ليكون أسير المادة، وإنما وُجدت المادة مسخَّرة له، فكيف يمنهج حياته بالصراع اتساقاً مع المنهج المادي لحركتها!؟

إذاً، ضبط حركة المادة وإيقاعاتها في عالم «المشيئة» هو هدف الإرادة الإنسانية التي تتعالى على المشيئة بقيمها الذاتية سمعاً وبصراً وفؤاداً وبقدراتها الروحية والإدراكية. يستخدم هنا سلاح الإرادة الروحية المتعالية جنباً إلى جنب مع سلاح مقومات الإدراك والوعي لتغير تحتية الواقع باتجاه مُثل الروح وحريتها.

الهدف الأساسي والجذري لتغيير الواقع هو أن يكون خاضعاً في كل قوانينه وتشريعاته لما يجعل قيمة الإنسان سيدة عليه وعلى واقعه، القيم التي تفضي إلى

«الأخوة» والقيم التي تجعل من العائلة وحدة اجتماعية، وتجعل من المجتمع «عائلة كبرى» وتجعل من الجنس البشري كله إخواناً في الخَلْق وفي الخُلُق.

يُعتبر هذا الهدف هدفاً «رومانسياً» أو «مثالياً» أو «فاضلاً»، ويبدو بعيد المنال. وفي الحقيقة، لا تنطبق هذه الصفات على هذا الهدف، وليس بعيد المنال إذا أراد الإنسان بإرادته أن يخرقه. وهو لا يُعتبر «مثالياً» لكونه بعيد المنال، بل لأن البشرية قد أخضعت إرادتها لسنَّة المشيئة الطبيعية بحيث أصبح ما هو في متناول يدها وقابل لأن يتحقق بإرادتها وكأنه أمر «مثالي» وبعيد المنال. إنه أمر متحقق حتى في عالم الطبيعة، فزنبقة الحقل البرية أبهى في حلتها من عرش سليمان، فكيف لا يتعالى الإنسان بإرادته وصولاً إلى طموح يملك مقوماته؟ إن الهدف بعيد المنال فقط حين لا يريده هذا الإنسان، ولكن دون هذا الهدف يكمن الشقاء الإنساني عبر النفي الطبقي أو التقنين الطبقي، ثم يكون العالم مسرحاً للذوات البشرية المتضخمة طبقياً وعرقياً ومذهبياً. فالإنسان مطالب بتغيير الواقع وفقاً لقيمه الإنسانية، ومن هنا تتحدد صورة الواقع المطلوب.

تشريعات التفكيك الطبقي في القرآن[1]

حين نستدعي القرآن بهدى الله بحثاً عن صورة الواقع المطلوب لتحقيق قيمة الإنسان، سنكتشف أن النصوص القرآنية لم تحرِّم قط أي شكل من أشكال الإنتاج، فالإسلام وكافة الأديان لم تحرم الرقَّ كشكل إنتاجي، ولم تحرِّم الملكية بوجهها الزراعي أو التجاري أو الصناعي. ومن هناك أطلق كثيرون على الإسلام صفة «الدين الطبقي» وقيل إن نظريته الاجتماعية تقرُّ التفاوتات التراتبية الطبقية، ومن هنا استعصى على كثير من المصلحين الاجتماعيين في الإسلام القول بأن مفهومهم للعدالة الاجتماعية هو المفهوم الأرقى قياساً إلى مفاهيم فلسفية وضعية أخرى، فلجأ كثير منهم لمقاربات توفيقية وتلفيقية.

(١) للتوسع حول هذا الموضوع راجع كتاب **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص٢٨٣ وما بعدها.

هذه الضبابية مكّنت آخرين وبموجب تفاسيرهم للنصوص القرآنية من الأخذ بمفاهيم التراتب الطبقي، بل وتطويرها بما يخدم مصالحهم طالما أنهم لا يمانعون في إخراج الزكاة.

هكذا غاب المفهوم الاجتماعي الدقيق في المحاورات الإسلامية وسط ضجيج عدم التمكن من الأخذ بنظرية اجتماعية محددة نقول إنها هي نظرية الإسلام الاجتماعية والاقتصادية. فما أُثبت حتى الآن هو كمٌّ متراكم من نصوص عديدة يستطيع كل إنسان أن يقطرها بمركبته ويتأولها وفقاً ليساريته أو يمينيته، أو حتى وسطيّته الإصلاحية.

مشكلة هؤلاء الفلاسفة والمفكرين جميعاً، اليسار الإسلامي أو الوسط أو اليمين، أنهم أرادوا تكييف تأويلات النصوص بما هو في ذهنهم مسبقاً، فأصبحت العلاقة مع هذه النصوص علاقة «تبريرية»، وغالباً ما يتعسَّف اليسار في تأويلها بنفس درجة تعسُّف اليمين، ثم تأتي المشكلة الكبرى وهي خلو أدمغة هؤلاء - إلى حدود نسبية وأحياناً شبه مطلقة - من فهم الشروط العلمية للحركة الاجتماعية والتاريخية: فلكي نفهم «النظرية الاجتماعية» في الإسلام، لا بد من فهم معنى أن تكون هناك نظرية وشروط بناء هذه النظرية وفق ما يُعرف في قانون المجتمعات، فلكي نفهم موقف الإسلام من الطبقية، لا بد من معرفة قانون تكوُّن الطبقات وشروط نموها وشروط إجهاضها ونوع علاقتها، فالذي لا يدرس بشكل علمي «فائض القيمة» كأساس للتكوين الطبقي لا يستطيع قط أن يفهم نظرية الإسلام الاجتماعية أو أن يستولد هذه النظرية من جملة الآيات بين يديه. وقد ذُهل بعضهم حين قلت يوماً بأنه يلزمني «إنغلز» أو حتى ذلك الكث اللحية لأفهم كيف يشرِّع القرآن لفائض القيمة كأساس لتأكيد وجود الطبقة أو نفيها أو تعديل تركيبتها.

قد اعترف الإسلام فعلاً بكافة أشكال الإنتاج بما فيها من رقٍّ، ولا يستطيع أحد، حتى من أولئك اليساريين الإسلاميين، أن ينفي هذه الحقيقة؛ فالقرآن لم يحرِّم الرقَّ بنفس الكيفية التي حرَّم بها أكل لحم الخنزير نصاً. غير أن أخطر ما في نصوص القرآن،

وما لم يتنبه له يساريو المسلمين، ولا الماركسيون العرب ولا الاشتراكيون العرب، رغم لغتهم العربية، هو ما شرَّع له القرآن على مستوى «علاقات الإنتاج» بعد أن أقرَّ كافة «أشكال الإنتاج».

لا تتشكل الطبقات بمواصفات المهنة كفلاح وحداد وتاجر وبنَّاء، إنما عبر استحواذ فئة ما من المجتمع لفائض قيمة إنتاج تتولد عن قوة عمل جمعي، فالتراتب الطبقي مرتبط بالاستحواذ على فائض قيمة الإنتاج، ولا يتم هذا الاستحواذ إلا عبر وجود علاقات محددة تقنن علاقة الفلاح بصاحب الأرض، ومالك العبيد بعبيده، والتاجر بمنتج السلعة، فالأصل في التكوُّن الطبقي نوعية علاقة الإنتاج وليس شكل الإنتاج، فالشكل الإنتاجي المرتبط بالأرض يصبح إقطاعياً أو لا يصبح، بمدى التحكم في فائض قيمة الإنتاج عبر علاقة الإنتاج، ونفس الأمر بالنسبة لشكل الإنتاج التجاري أو الصناعي؛ فلكي تتحول هذه الأشكال إلى طبقات، لا بد من تحديد كيفية الاستحواذ على فائض القيمة. لهذا يستخدم القرآن أبلغ وأدق تعبير لتحديد معنى الاستحواذ على فائض القيمة حين يوضح طبيعة العلاقات الطبقية: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (النحل: ٧١).

فالله - العليم الحكيم - يميز هنا التفاضل في الرزق (تراكم الثروة) بما يستحوذ عليه «المالك» من قوة عمل «المملوك» فلا «يردُّ» (بِرَادِّي) هذه القيمة إلى مصدرها (المملوك) ليصبح المالك والمملوك «سواسية» (فهم فيه سواءٌ).

هذه الآية القطعية الجازمة تجعل مدخل المساواة الاقتصادية عبر «ردِّ» رزقٍ أُخذ، وإلا لما استخدم تعبير «بِرَادِّي رزقهم» فالإنسان يردُّ ما يأخذ، ثم أكدت الآية حقوقية العبد المملوك في الرزق الذي أُخذ منه عبر علاقات الإنتاج بالقول «فهم فيه سواءٌ» أي في أصل الرزق نفسه.

إن هذه الآية تلخص سنوات من جهد المدارس الفلسفية الاشتراكية أو جهد النصف الأول من القرن التاسع عشر في كلمات مُحكمة ومحدودة. فالقرآن يؤكد على أن التفاوت الطبقي في المجتمعات البشرية يأتي عبر الاستحواذ على قوة عمل الآخرين ضمن مفهوم فائض قيمة الإنتاج التي حددتها المدارس الاقتصادية في ما بعد. بل إن الجانب الوصفي للتجارة أو المتاجرة في القرآن تأتي وكأن التجارة قد أُحلّت، فكأن الأصل فيها المنع ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥). وهذه ليست قاعدة لغوية يمكن الاستناد إليها فقهياً، وإنما أتيت بها للمقاربة، فهناك ما يحلُّ بعد التحريم كالطيبات التي حرِّمت على بني إسرائيل ثم أحلّت لهم، وليس التجارة وبيعها من هذه: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٦٠)، غير أن مضمون التجارة الطبقي وارد في (النحل: ٧١).

لم يحرِّم الإسلام أي شكل من أشكال الإنتاج لكنه «نسف» عملية تراكم الثروة على نحو نسبي عبر نسفه للأساس المادي في هذا التراكم، أي توزيع فائض القيمة، فأوجد من القوانين والتشريعات ما استهدف منه تحجيم هذا التراكم بما يحول بينه وبين التركُّز الطبقي، فتدخَّل الإسلام بإرادة التشريع الاقتصادي والاجتماعي مستعلياً على قوانين المشيئة الطبيعية، ففرض الزكاة، وهي ليست بقانون طبيعي أو وضعي، ثم منع مركَّب الرِّبا، وفتَّت الإرث، فهل كان المنظور الإسلامي اشتراكيَّ الهدف؟

هدف الإسلام عبر تشريعاته الاقتصادية والاجتماعية إلى خلخلة التركُّز الطبقي، والطبقية في دلالات ألفاظ القرآن تعادلها مفردة «دولة» لأنها نتاج شبكة من العلاقات الجدلية المعقدة: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٧)، أما الدرجات أو تفاضل الرزق فلا تعني الطبقة التي يصبح تداول المال وقفاً عليها كما هو مدلول الدولة.

بخلخلة التركيز الطبقي لا ينتهي المجتمع الإسلامي إلى صيغة اشتراكية لأن الإسلام يعترف كما قلنا بحق الملكية. غير أن خلخلة التركيز لا تؤدي أيضاً لبناء المجتمع الرأسمالي. فالإسلام بتشريعاته المختلفة ينقضُّ على النزعتين، النزعة الرأسمالية الفردية، وكذلك النزعة الاشتراكية الطبقية، فيكون الاتجاه -بالضرورة- نحو المجتمع «اللاطبقي»، أي الذي لا تسود فيه أي من النزعتين، الرأسمالية الفردية والاشتراكية الطبقية. فالفقر مُصادر لأن هناك ما يؤخذ من الأغنياء فـ «يُردُّ» إلى الفقراء، والغنى مُصادر لأن تشريعات التراكم الفردي للثروة منتقصة في دوراتها. وفي هذا الإطار لا يمكن الاستشهاد فقط بما درج على معرفة الناس من تشريعات الزكاة ومنع الربا ومنع الإكناز وتفتيت الثروة بالإرث وغيره، فهناك من التشريعات الاجتماعية الأخرى التي تُعتبر في مقام الأخطر من كل ذلك متى تنبَّه الناس لها، فالأرض في الإسلام لا تُحمى لأنها موضع السكن الذي تتطلبه قوانين العصمة الزوجية في الإسلام، وفي ما يناله الإنسان بحق إحياء مواتها فلا تحجر عليه انتظاراً لغيره[1]. وهذه مجرد أمثلة عابرة ليس هنا مجال التبحر فيها.

إن مصادرة الفقر وكذلك مصادرة الغنى في المجتمع الإسلامي «اللاطبقي» هما هدفان مطلوبان لتحرير «قيمة الإنسان» من خضوعها لاستلاب الثروة بحيث لا يكون الإنسان خاضعاً لشروط البقاء بالصراع وقانون الصراع، فاللاطبقية هي المدخل لمجتمع الأخوَّة، والأخوَّة تعني تحويل المجتمع بأسره إلى «عائلة كبيرة». فمهما كان الاختلاف بين المفكرين الإسلاميين حول فحوى ومضامين نصوص التشريعات الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام، فإن الهدف الذي يجب أن يقود بصائرهم هو مجتمع الأخوَّة الإسلامي الذي لا يكون مدخله قط طبقياً على أساس اشتراكي طبقي أو رأسمالي فردي.

---

(١) هذه العبارة ملتبسة، ولكن أظن أن المقصود منها هو رأي للحاج حمد بعدم جواز حماية الأرض. فحتى تتحقق قوانين العصمة الزوجية لا بد من مقومات مادية ومنها السكن، والمقصود بقوانين العصمة الزوجية ما يعصم هذا الزواج من الفشل. وبالتالي فإن السكن من مقوماته المادية، ولذلك لا يجب أن تُحمى الأرض التي ينالها الإنسان بإحياء مواتها (الحمى: هي الأرض الموات التي يحميها الإمام لمصلحة عامة المسلمين دون فرد بعينه).

فالمقصود هو الإنسان، والاتجاه إليه مباشرة، أما الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فهي مجرد وسيط مادي لانعتاق إرادة الروح وضمان ممارستها للحرية الروحية وفق سمعها وبصرها وفؤادها وكافة قواها الإدراكية، حرة كحالة الطير في جوِّ السماء. فمن أجل هذا الإنسان يجب أن تُمنهج النظم الاقتصادية والاجتماعية، لا أن يتمنهج الإنسان بها، وإلا فما هي قيمة تكوينه الذاتي متعالياً على المادة وشروطها بالروح؟

إن هذا التصور الفلسفي لقيمة الإنسان باعتباره مريداً لنظام محدد يأخذ الإنسانَ إلى حقيقة «ميلاده الكوني» وإلى مواصفات وجوده غير المادية بالضرورة. فكلمة «الإنسان» تعني قيمة إدراكية متعالية بالروح والإرادة على موجبات المفاهيم الوضعية؛ الزواج يصبح «عائلة» والمجتمع «عائلة كبيرة» والكون بكل ظواهره الطبيعية «بيت كوني» متوافق وتركيب الإنسان ليلائمه فرشاً وسقفاً مرفوعاً، وفوق الكل يستوي الإله على عرشه رحمانَ.

هذه الصورة الكونية هي الصورة «المثال» التي تجتذب إليها شبكة العلاقات الوجودية كلها. من هنا يصبح التوجه إلى الإنسان لذاته لا عبر مبوتقاته أو المحيط الاجتماعي فقط. ومن هنا يتخذ المحيط الاجتماعي شكل «الموضوع» الخاضع في التغيير لفعل الإرادة الإنسانية التي تجد ما يتيح لها فهماً أكبر لحقيقتها الكونية في القرآن. فالقرآن هو الذي يعادل بآياته المسطورة آيات الكون المشيَّأة والمتحركة، فالقرآن معادل للكون، وحين خوطب الخاتم الموقر، محمد عليه الصلاة والسلام، بمعنى هذه العلاقة بين آيات الكتاب المسطورة وآيات الظواهر الكونية فقد قيل له: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر: ٨٧). فمثاني الشيء هي دائماً ما بين السالب والموجب، والذكر والأنثى، والإشارة إلى نوعية المثاني بوصفها السموات السبع والسبع أرضين ترد في مقدمة ما سبق هذه الآية: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (الحجر: ٨٥-٨٦). وقد نُقل عن الخاتم الموقر قوله إنه قد أوتي القرآن ومثله معه، أي مثل القرآن، والمثل

هو «ما يعادل»، وليس من مُعادل للقرآن غير كل البناء الكوني بمثانيه السبعة، سموات وأرضين، فمُعادل الشيء هو مثله ولكن «من خارجه».

بعبارة مختصرة يمكن القول بأن القرآن هو المُعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وكلاهما لامتناه ومطلق بحكم صدورهما عن مطلق منزَّه[1]، فكما يأخذ الإنسان ما يحققه بنسبية معينة في معرفته بالكون كذلك يأخذ ما يتاح له بهذه النسبية من مطلق القرآن عبر الوعي بـ «مكنون» القرآن الذي يوصف بأنه «كريم» من زاوية العطاء المتجدد لكل العصور من دون لزومية الارتباط بالماضي، كما يوصف القرآن بأنه «مجيد»، أي فوق متغيرات الزمان والمكان، فجمع الله في مطلق القرآن كرمه ومجيديته، فأصبح منفتحاً لكل الأزمنة وليس مقيداً للحظة تاريخية محددة. هكذا يكتسب القرآن صفة المُعادل الموضوعي للكون، لأن كلاهما مستمر في الكشف والعطاء. وهنا مقتل المفاهيم التي «وثَّنت» لحظات الماضي وأرادت أن تصادر الحاضر باسمها، فعرفنا هؤلاء باسم «الماضويين» في وقت يطلق عليهم البعض خطأً اسم «السلفيين»، فالسلفية هي ممارسة نهج قام على الاعتراف بالجهد والاستنباط ثم الاستمرار بالجهد نفسه، في حين أن الماضوية هي تصنيم ووثنية لما كان في الماضي، وفي الماضي فقط، مما يعني أن القرآن يبخل وليس بمجيد.

من منطلق الوعي بالقرآن المُعادل للكون وظواهره وحركته يستطيع الإنسان أن يستوعب ضرورات التشريع للمجتمع اللاطبقي المقيَّد بأحكام الروح والإرادة والتي تستهدف التمحور حول شخصية الإنسان كقيمة متعالية، فبالقرآن حلَّ الله إشكالية الوعي الإنساني.

الحرية الإسلامية وسبل التغيير

حين يتطلع الإنسان إلى التغيير، سرعان ما يفكر في «الأداة التنظيمية». ولعل المنظور الإسلامي للتغيير لا يعطي كثيرين حلاً بسيطاً بالنسبة لتحديد نوعية الأداة

(1) راجع منهجية القرآن المعرفية للمؤلف، ص٨٤ وما بعدها، دار الهادي، ٢٠٠٣.

التنظيمية، في حين أوجدت الفلسفات الوضعية تحديداتها في ما يعرف بمواصفات «القاعدة الاجتماعية للثورة». فحين يكون الهدف الوضعي هو الاشتراكية، فإن الأداة تتجه لتحديد نوعية القوى الاجتماعية عبر تحليل التناقض؛ في هذه الحالة نجد التمحور حول «تحالف العمال والفلاحين» أو «تحالف قوى الشعب العاملة» أو «القوى الشعبية بقيادة الديموقراطيين الثوريين». ثم تأتي بعد ذلك المنطلقات النظرية مقيدة إلى خصائص هذه القوى الاجتماعية كفلسفة لها، ثم يكون التفكيك المستمد من سلاح النظرية وفق استخدام علم التحكم في سير التناقضات وتوضيح التحالفات، ما كان منها مرحلياً وما كان استراتيجياً.

بالنسبة للمسلم، إذا لم يستطع أن يحدد مفهوم قاعدة التغيير اجتماعياً، فغالباً ما يجنح من ينظر له إلى استعارة ما عند الغير ولكن من دون أن يكون بمقدوره مماثلة تكوينات هذا الغير. فالحركات الإسلامية تبحث عن قواعد بالتعبئة العقدية ومتجهة إلى كل من ينتمي إليها، ثم تحشد هذا الحشد وهذا الكمّ لاتخاذ الطرق الملائمة نحو السلطة. إنها دائماً في سباق مع الغير، ربما بنفس الأساليب، أو بما هو أضل منها سبيلاً.

لأن الحركات الإسلامية لا تستمد وعيها النظري حقيقة من القرآن عبر روح إبداعي يداخل مكنونات آياته، فقد غفلت عن اعتبار الإنسان نفسه «قاعدة التغيير»: ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ * لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: ١٠-١١).

مدخل الخطاب الإلهي في الآية هو ذاتية الإنسان الصميمية (سر / جهر / مستخف / سارب) ثم ينبسط الخطاب للقوم فيجعل التغيير من الداخل الإنساني (ما بأنفسهم)، فمعركة التغيير تبدأ بالإنسان نفسه لا بتنظيم جماعة تسيطر بكيفية تآمرية على السلطة وفي حال النيابة عن آخرين لم يبايعوهم حتى، خلافاً لمنظور الحرية الإسلامية الذي شرحناه.

مهمة المسلم أن يساعد الإنسان على تغيير نفسه، ثم يترك لهذا الإنسان «الفرد» حرية النمو ليتحول إلى «قوم»، بمعنى أن يحقق انتصاره عبر القرار الجماعي القائم على قاعدة «السلم كافة»، وأن يدفع بهذا الاتجاه.

المسألة هنا ليست مسألة «تنظيم» و«أسلوب». إنها أكبر من ذلك بكثير؛ فالقرآن يعتبر أن المحاورة نفسها والانكشاف باستخدام السمع والبصر والفؤاد هو الأمر الديني المطلوب في حد ذاته ولو لم يُفضِ إلى السلطة إلى قيام الساعة. فالماركسية - وهي مذهب علمي جدلي وضعي مادي - كانت تسعى جاهدة لتحويل «أفراد» العمّال إلى الشعور بوعي «طبقي» يجمع أفرادهم باتجاه الهدف الاشتراكي. فالقضية بالنسبة للماركسية ليست تجميع «كمٍّ» عقدي تغالب به عضلات الغير للوصول إلى السلطة، وإنما هي قضية تأسيس وعي طبقي، ثم تترك للتاريخ - بمنطق الثورة الوضعي - حلَّ تكتيك الوصول إلى السلطة وتحديد الكيفية.

الحركات الإسلامية - بحكم تخلُّفها وعدم وعيها للقرآن - كأنها تأتي في مرتبة متدنية من زاوية بناء التنظيم؛ إنها تعتمد على التجميع الإفرادي الكمّي لتشكيل «جماعة» تتحرك باسم الغير، ممارِسة عزل نفسها عن الشعب، حتى باختيارها اسم «الجماعة الإسلامية»، ما يعني أن غيرها ليس إسلامياً، فمنطق «الوصاية» يلازم مركباتها الإيديولوجية وهي بعد في مرحلة ما قبل الوصول إلى السلطة، وهو منطق يُستمد من تجسيد الكنيسة لمفهوم دولة الله في الأرض بحيث جعلت نفسها «المرجع العقائدي والتنظيمي» لحياة الإيمان.

هذا المفهوم اللاهوتي غير وارد في تحديد علاقة المسلم بالتغيير في الإطار الاجتماعي المحكوم بقاعدة القرار الجماعي (السلم كافة)، وهو قرار لا يوصَل إليه إلا بالحوار، ولينتصر الحوار، لا بد أن يعتمد على معطيات السمع والبصر والفؤاد؛ والاعتماد على هذه المعطيات يحرك قوى الإدراك لدى الإنسان ليفهم علاقته بنفسه وبعائلته الأسرية وعائلته الاجتماعية وبيته الكوني وربِّ ذلك كله. هنا نكون قد وصلنا

إلى الغاية، أي الإنسان المسلم القوي بالوعي وغير القابل لتسخير الغير له. أما السلطة والوصول إليها، فأمر شكلي يأتي بعد هذا كله. لذلك كانت حياة الدعوة كلها وعبر عقدين من الزمان لتأصيل هذه المعاني، فعرفنا رسولنا «داعياً» أكثر مما عرفناه «حاكماً»، فقد جعل السلطة لغيره حتى في حياته بأمر من علمه، ومثال ذلك حين حكَّم سعد بن معاذ في أسرى اليهود.

قد حاولتْ إحدى الحركات الإسلامية الوصول إلى السلطة كأسلوب لتغيير المجتمع من فوق، فجعلت همها تجنيد الكبار ومن هم في المراكز الحساسة لظنها بأن الإسلام لا يحتاج لأكثر من حكام يعلنون العودة إليه. وهذا هو بالفعل التصور الغالب لدى الحركات الإسلامية.

إن منطق الإسلام في مجتمع مسلم تقليدياً يفرض تأصيل قيم الحرية الإسلامية في المجتمع وتطوير برامج كل الحركات والأحزاب القائمة بمفاهيم الإسلام، لا بناء حركات أو أحزاب في محاذاتها. ففي غير المجتمع الإيماني تكون الجماعة المسلمة، أما في داخل المجتمع الإسلامي فإن جهد الدعاة يرتبط بتأصيل قيم الحرية من زاوية الارتباط بمن يدافع عنها، إضافة إلى دفع برامج الأحزاب الموجودة باعتبارها معبرة عن مجتمع إسلامي ولو أن هذه الأحزاب طرحت «العلمانية» كدليل لها أو التمست قضاياها في منظورات الفكر الوضعي.

قد تجاوز الإسلام تاريخياً مرحلة أن يشكل إطاراً حركياً متميزاً بمنهاج حزبي خاص؛ فدور الطلائع الإسلامية هو أن تؤدي دورها بمنطق «القدوة الفكرية» داخل ما يمكن أن يكون الأقرب إليها في ما أفرزه المجتمع المسلم لحياته السياسية من تنظيمات. أما اختزال القاعدة الإسلامية المؤسسة قبل أربعة عشر قرناً وما بين المحيطين الأطلسي والهادي في تنظيم ما، فهو الخطأ.

إن مفهوم أن يعمل «النفر - القدوة» متجهاً إلى السلم حيثما كان وفي أي تنظيم أو إطار، هو المفهوم الأكثر ارتباطاً مع موقع الإنسان بقيمه الذاتية الروحية ومقوماته الإدراكية على حسب نهج الخطاب الفلسفي الإسلامي.

أنوّه بأن مفهوم النفر / القدوة غالباً ما يأتي استخدامه في كتابات الدكتورين محمد سفر وسيد دسوقي حسن، غير أني أحاول هنا تحديد فاعلية هذا المفهوم في علاقته بتكوين القاعدة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً.

قد كُوِّنت القاعدة الإسلامية، فليس ثمة مبرر للفرز التنظيمي تحت دعاوى أي برنامج أو إطار، فالمطلوب أن يستوي الحوار على مدى هذه القاعدة وبكل تضاريسها السياسية والحركية، وداخل كافة أطرها الاجتماعية.

إن الذين يعملون في حقل الدعوة الإسلامية بأسلوب الحركات والتنظيم قد تناسوا أمراً أساسياً، هو أن جدلية العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والتشريعات الإسلامية التي أخذت بها - أياً كانت درجات تطبيقها - قد أثَّرت في خلخلة البنية الطبقية للواقع الاقتصادي والاجتماعي في الأقطار المسلمة بحيث لم تستطع لا الإقطاعية ولا الرأسمالية بمعناها الطبقي أن تجذِّر مركباً طبقياً يستند إلى وعي طبقي خاص به، وبما يفضي لتنظيم هذه الطبقية حزبياً.

فالبناءات الطبقية في الواقع الإسلامي كله والعربي بشكل خاص هي دائماً في حكم «المشروع» الذي لم ينجز وليس في حكم «الواقع» الذي اكتمل. إضافة إلى أن سبعة قرون من الامتزاجات العرقية والسلالية قد فككت أحادية النسيج العرقي لمعظم الأسر تقريباً، ما انعكس بدوره على الواقع الاجتماعي. فالقيم الإقطاعية والرأسمالية كما هي قيم الشغِّيلة العمالية والزراعية نفسها إنما تأتي في واقعنا هذا، المفكك طبقياً وعرقياً، مرتبطة بالنزعة الفردية ومشاعر «الخلاص الذاتي» المتأصل في كل فرد. فالقيم الطبقية إذ تكون رابطاً في مجتمعات أخرى وتفرز بدقة الصفوف المتناقضة وتحدد مصالحها الجمعية، فإن هذه القيم تصطدم في واقعنا بما يعلو عليها كبراً، وهي «الفردية - الخلاص الذاتي» نتيجة تفكك بنيتنا، وهذا ما أدى لفشل كافة الحركات السياسية التي اتخذت درباً معيناً في استقطابها الجماهيري على أساس طبقي أو حتى قومي، كما

أدى لأن يتحول كل أربعة إلى حزب في أزمة الانقسام السرطاني لكل أحزابنا، وهو الانقسام المدفوع بهذه الفردية بالذات.

ضمن نشاط الحوار بالحرية الإسلامية داخل كافة هذه الأبنية المفككة طبقياً وعصبياً، والتي يتخذ بعضها قيماً ربما تتعالى على الإسلام نفسه أو تجسده عبر قيم نقيضة له وباسمه، يكون «الفرز الفكري» حتى تتجه هي لتبني فلسفة الإسلام كما تُظهر نفسها على الجميع.

إن الإصرار على ممارسة الحركية الإسلامية داخل هذه البناءات وليس خارجها أمر تُستمد حقيقته من نصوص القرآن نفسه، فالقرآن يرفض انقسام المسلمين، ويرفض رفضاً باتاً تحويل القاعدة الإسلامية إلى أحزاب: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٢-٥٣).

ردّنا الله - الخلاق العليم - إلى التقوى (فاتّقونِ)، والتقوى نقيض حبِّ الذات تعشُّقاً للسلطة أو الكبرياء أو العلو، والحزبية من وسائط هذا التعشُّق، في حين أن المطلوب من المسلم الحفاظ على وحدة هذه القاعدة التي كوَّنها الخاتم الموقر عبر أربعة عشر قرناً، وليس المطلوب تفتيتها باسم الإسلام كغطاء لأهداف لا تقوى فيها.

الإسلام ومشكلة القاعدة الاجتماعية

مع ذلك، إن تباين القواعد الاجتماعية ومنظوراتها من زاوية قيم الحداثة والتقدم من جهة، وقيم التقليد والتخلف من جهة أخرى، يفرض إشكالية أمام تيارات «المسلمين الثوريين» الداعية للتغيير، فغالباً ما يضطر الإنسان المسلم لاتخاذ موقف اجتماعي وفكري في معركة هي دائماً قائمة في مجتمعاتنا، فحتى اختياري لجريدة «الوطن الكويتية» لأكتب على صفحاتها هو «اختيار» وتحديد «موقف» ضمن انقسام موجود في مجتمعنا العربي كله.

لا يمكن اختزال القرآن «المطلق» إلى برنامج سياسي «أقل من محدود»، وبما يؤدي لبناء أحزاب إسلامية تكفِّر الغير بحكم احتكارها للاسم، بل المطلوب أن يمارس

كل مسلم وعيه الإسلامي داخل ما هو فيه. وداخل ما هو فيه لا يكون - في الغالب - إلا نتيجة اختيار اجتماعي وفكري أو قيمي، فمن النادر أن تجد معلّماً دينياً في حزب اشتراكي ولو كان غير ملحد، كما من النادر أن تجد أحد الملاك المسلمين الكبار في حزب وسط اجتماعي، ولكل من هؤلاء أن يدَّعي أن الإسلام يتناسب وتعاليم حزبه. فمعركة الفرز - في ما نتصوره نحن صحيح الإسلام - لا يتأتى بالتمايز التنظيمي وإنما بقوة الاستقطاب الفكري لقواعد كل هذه الجماهير عبر «تركيز» تصورات معينة للإسلام في أوضاع بعينها.

إذاً، المطلوب، وبالتحديد، وضع القرآن في مكانه الصحيح كإمام للجميع وكإمام فوق الأحزاب، وفوق برامجها، وفوق تنظيماتها: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأحقاف: ١٢)، والبشرى هي دائماً الإشارة إلى «مستقبلية» ما يعطيه الكتاب - الإمام، وهو الإمام نفسه الذي يدعونا الله إليه ليسائلنا بموجبه كيف وعيناه، وكيف فهمناه، وكيف مارسناه: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (الإسراء: ٧١). وإيتاء الكتاب باليمين هنا هي معادلة لأخذه بقوة، وليس بالقوة، في الحياة الدنيا كما أخذ يحيى كتابه بقوة: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ (مريم: ١٢). فالذي يأخذ القرآن هنا عبر وعيه وسمعه وبصره وفؤاده يأخذه هناك بيمينه، أي بنفس القوة جزاء ومثوبة. كذلك، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٢) وهي تالية الآية ٧١.

إن الله لا يفضِّل يمين الإنسان على شماله، فالمطلوب هو «الأخذ بقوة» للكتاب - الإمام عبر مقومات الإدراك ولو أخذناه بمفهوم «اليسار»، فالمعنى هنا ليس بعضوي، إذ المطلوب جعل القرآن إماماً للجميع وبقوة مقومات الوعي المسؤول عند المسلم بحرية الإسلام.

لا تنظيمات سياسية باسم الإسلام

قد يقال إن للاشتراكيين تنظيماتهم وللملاحدة تنظيماتهم، فكيف لا يكون للمسلمين تنظيماتهم التي تدافع عن الإسلام «ضد» هؤلاء وتتبنى سبل الدعوة له؟ فإذا تخلى المسلمون عن فكرة تنظيم أنفسهم، فأين يذهب معنى الآية الكريمة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

تحت ستار هذه الآية، تنظِّم بعض الجماعات الدينية نفسها، وتقصر أسماء الدين عليها، فهل تُبيح هذه الآية محظور التنظيم باسم الدين في أي بلد إسلامي؟

هذه الآية رقمها ١٠٤، وأريد أن أوضحها بالآية التي سبقتها، وهي رقم ١٠٣، والآية التي تلتها، رقم ١٠٥. وللقارئ ما يكتفي بالفهم لإدراك منطوقها الواضح.

تقول الآية رقم ١٠٣: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

الآن ألقوا معي السمع وأنتم شهداء. فالآية تنص على الاعتصام «جميعاً» بحبل الله، وتنصُّ على منع الفرقة بين هذا الجميع، ثم يوازي الله بين «الفرقة» و«شفا حفرة من النار». فالمطلوب بالنص القرآني هو الابتعاد عن كل ما يفرق بين المسلمين، فكيف حين يميز البعض نفسه بمسمى يحمل بالضرورة نعتاً نقيضاً للغير من المسلمين؟

ثم نأتي للآية رقم ١٠٥: ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

فالآية هنا تنص أيضاً على منع الفرقة والاختلاف، وتوازي بين «الفرقة» و«عذاب عظيم».

إذاً، ويجب أن ننتبه جيداً، فالآية التي ترشد لما يتوهَّمه البعض بالتنظيم باسم الإسلام (رقم ١٠٤) إنما تأتي بين آيتين يرفض الله فيهما رفضاً قاطعاً ونهائياً وجود تنظيم مستقل باسم الإسلام، فكيف نفهم إذاً معنى «ولتكن منكم أمَّة»؟

إن الإجابة واضحة ولا لبس فيها، فالمطلوب استخلاص المسلمين من بين صفوفهم (جميعاً) لفئة محسوبة ومحددة ومعينة، وبرضاء هؤلاء المسلمين، لتعمل باتجاهين، الاتجاه الأول وهو «الأمر» بالمعروف، والاتجاه الثاني هو «النهي» عن المنكر، فالأمة المعنية هنا هي «أمة - فئة» يختارها المسلمون «جميعاً» من بينهم وليست فئة تتميز عنهم وتعبِّر عنهم بشكل لاهوتي انشقاقي يقود إلى «الفرقة».

الأمة المختارة مهمتها محددة

لم يترك الله القرآن لأقوال المتقوِّلين، فقد قيَّد معاني الآيات بالمفردات، فهذه الأمة التي يجب أن تكون «منَّا جميعاً» (ولتكن منكم)[1]، مهمتها محدودة بالأمر والنهي، و«الأمر والنهي» شأن يتم بما يعني القدرة الفعلية المتعالية بالحق. بمعنى «الأمر والنهي»، يتجه مباشرة إلى «الجهاد» بما يميزه عن «الإرشاد والتوجيه» الذي هو من واجبات جميع المسلمين (جميعاً) من دون أن يضطر المجتمع لفرزهم بالكيفية التي تحمل ضرورة أن «نفرز» هذه المجموعة للمهمة المحددة، وهنا «نعدُّ لها» من قوتنا لتنطلق على ضرورات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما شؤون متابعة وعظ المسلمين وإرشادهم فهذا شأن عام لا يستدعي التخصيص (ولتكن منكم أمَّة).

الذين يتأولون بالباطل معنى «ولتكن منكم أمَّة» بقصد التنظيم، فإنهم بقصد أو من دون قصد إنما يقصرون أمر الدعوة على هيئة محددة، فيسقطون عن المسلم مهمة الإرشاد، إلا أن يستدعي المرشد الذي عيَّنوه أو عيَّن نفسه ليقوم بوضع حد للخطأ.

---

(١) للتوسع راجع كتاب الحاكمية للمؤلف، ص٩١ وما بعدها، ط١، دار الساقي، بيروت ٢٠١٠، حيث بيَّن الغاية والحكمة من دلالة صيغة «منكم» التي استعملها القرآن بدل صيغة «فيكم» أو «عليكم» في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

هذه المعاني القرآنية الكريمة يجب التبصر فيها بدقة متناهية، خصوصاً أن هذه الآية التي يُستشهد بها لأغراض سياسية تقع بين آيتين أحاطها الله بهما حتى لا يدع مجالاً لتمثُّل هذه التأويلات الباطلة، فالآيتان تؤكدان على الاعتصام بالوحدة وينذران من التفرق وشفا الحفرة النارية والعذاب العظيم، فكيف يبيح بعض الناس لأنفسهم تكوين تنظيمات دينية تحمل اسم قاعدة إسلامية كوَّنها الله وجاهد في سبيلها رسوله وصحابته الكرام والسلف الأبرار طيلة أربعة عشر قرناً من الزمان؟

إن مهمة المسلم أن يكون «داعية في وسطه» وحيثما كان، فإذا تميَّز بوضع تنظيم خاص عزل نفسه عن الآخرين، ثم جعل من تنظيمه «وثناً» و«صنماً» يعبده، فيكون همه الدفاع عن مواقف تنظيمية ولو جانبت الصواب، فينتهي التنظيم الذي أقيم باسم الإسلام ليكون أداة للتفرقة بين المسلمين، ولاستغلال مشاعر المنتمين لهذا التنظيم الذي يصنَّم ويوثَّن، فيُقادوا يُمنةً ويسرةً مع تأويل آيات القرآن بالباطل.

إن ما يميز أمة المسلمين عن أمة اليهود ومَن قبلهم من الأمم، أن الله سبحانه قد ربط بين الإسلام والجهاد، فنسخ «التفضيل» الإسرائيلي بـ «الخير» الإسلامي المربوط إلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فهل يكون هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي «خيَّرنا» الله به على من فضَّلهم في السابق هو ما نراه من مشادات في الطرقات العامة؟ لا... ولا... إن الأمر والنهي هو الجهاد بعينه وقتال في سبيل الله، ولهذا جعله الله وقفاً على فئة منتخبة منا جميعاً (ولتكن منكم)، على أن نتولى جميعاً إعدادها بأسباب القوة، هكذا يتضح معنى آيات «الخير» جهاداً وقتالاً في سبيل الله وبإجماع كافة الأمة.

إذاً، ليس في الإسلام تنظيمات يمكن أن تطلق على نفسها «هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وليس في الإسلام تنظيمات سياسية لها قيادة متميزة عن المسلمين؛ إن المسلمين «قاعدة واحدة» وتنظيم واحد وجسد واحد، والداعية هو «النفر - القدوة» بين المسلمين في بيئته وفي مكان عمله وفي الأسواق، الخ.

الإنسان الحر محور التغيير

إن تجسيد نظرية الإسلام بالعمل وفق «الإرادة» التي تتجاوز تأثيرات عالم «المشيئة» تفرض على المسلم ألا يربط بين إرادة «التغيير» (تغيير ما بأنفسهم) والأطر السياسية التي يفرزها المجتمع بالشكل التلقائي؛ عليه أن يترك للأحزاب حرية نموها وفق مفهوم «الحرية الروحية» وأن يجعل من نفسه - أي الداعية المسلم - وسيطاً بين الكتاب - الإمام (القرآن) وبرامج هذه الأحزاب وتنظيماتها، فالإسلام لا يتجسد في حركة ولا تنظيم، وتجسيده أمر منهي عنه لأنه يتحول بمعركة تغيير الإنسان إلى معركة تنحرف إلى تنافس تنظيمي تسيطر عليه موجبات عالم المشيئة ونزوات النفوس وتوجهات الحواس، في حين أن جوهر الإرادة الإنسانية يرتقي على ذلك.

الخطاب الإسلامي خطاب يتجه إلى «ذات الإنسان» مباشرة فلا يتعدى إطاره الذي هو فيه. فالأصل في الخطاب الإسلامي هو «الإنسان الحر» القادر على ممارسة قوى الإدراك (السمع والبصر والفؤاد) وفق موجبات «الروح». فمثال الإنسان عند الله هو: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٧٩). فكل ما يحدُّ من هذه الحرية ويعطل السمع والبصر والفؤاد يصبح غريماً للمسلم أياً كان وضعه، ولأي حزب انتمى، فلا تكون المعركة معركة تنظيم معيَّن قد يجد في مصلحته الذاتية وباسم الإسلام بيعة الطغاة والإذعان للاستبداد، بل معركة أي مسلم، وكل مسلم، في سبيل الحرية، والحرية أولاً.

الحرية أساس الفرز السياسي

هناك من يرى أفكاراً واتجاهات عديدة تُسقط نفسها على الإسلام، وكثيراً ما يبدي الثوريون تبرُّمهم حين تُستلب معاني الإسلام وقيمه لخدمة أهداف وأغراض في المجتمع وفي السياسية وفي العلاقات الخارجية بما هو مسيء لأدنى درجات الأحاسيس الإنسانية. أذكر في معرض هذا الأمر صرخة شاب في السودان كادوا أن يقطعوا يده لأمر لم يستوثقوه فقال: «لأن يجمعني الله مع غيفارا في النار خير من أن يجمعني

بكم في الجنة». فقد أصاب الرجل في النطق، إذ إن الـ «باء» في «بكم» غير «مع» في «معكم»، وإن لم يكن قصده دقة اللفظة. فهو يريد أن يُجمَع «مع» غيفارا ويريد الجنة على ألا يُجمَع «بـ» هؤلاء حتى لو كانوا فيها. إنه يستكثر عليهم الجنة ويأسف لوجود غيفارا في النار.

كثيراً ما يلتبس هذا الوضع على الثوريين من المسلمين الذين يتطلعون لقيم التحرر والتغيير ويكرهون نفاقية بعض الحركات المتأسلمة. من هنا تطرح قضية «الفرز» نفسها بشدة على الإنسان المسلم، فإذا كان قد تمثَّل في غيفارا القيم النضالية التحررية الحارة فماذا لديه في صلب دينه؟ ولا يرى في الحركات المتأسلمة إلا عكس ما لدى غيفارا: هذا الإنسان هو النموذج الأقرب إلى شخصية ذلك المثال الطائر في جوّ السماء، إنه طائر النورس الإنساني، ومثال هؤلاء لا يجدون تجسيداً لقيمهم الحقيقية في مفاهيم الحركات السائدة، هؤلاء الأكثر تعشقاً للفنون والجمال والإبداعات، الأرق ريشة في الرسم، والأدق إزميلاً في النحت، والأكثر قوة في التعبير عن قضايا الإنسان. هؤلاء هم دوماً وقود الثورات، يشعلونها ويمضي معظمهم في غمارها، يجسِّدون قيمة إنسانية متعالية، لكنهم يأخذون موقفاً سلبياً من الدين، لأن الدين قد استُلب، فقيل لهم إن لا مكان لهم في دائرة اللاهوت.

هؤلاء لهم مكان في كتاب الله - العليم الحكيم - وليس في كتب الحركات المتأسلمة، لا يغمط الله لهم حقاً، بل يرفعهم إلى مقام كبير، لأنهم بوعيهم، وبسمعهم وبصرهم وفؤادهم، رفضوا الإذعان لما يحطُّ من قيمة الإنسان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران: ٢١). فالذي يقتل الآمر بالقسط - ولم يقل الله مؤمناً أو مسلماً - من الناس، فقد وعده الله بالعذاب الأليم، وجعل الله الحكم على القاتل ولم يُنبئنا بمصير هذا الآخر المقتول من «الناس» حيث قُتل بسبب أنه أمر بالقسط، والقسط مرتبة فوق العدل، وأسمى ما فيها الدفاع عن قيم الحرية، لأن مدخل الممارسات الظالمة لا يكون إلا بمصادرة حرية الناس، فمصير المقتول - أياً كان دينه - بيد الله.

فالحرية والعدالة صنوان، وما فسدت الحرية وقُمعت إلا عبر تسلط بالطبقية الجائرة. ومن هنا فإن معركة الفرز التي لا توسُّط فيها تتحدد دوماً بمدى ما تتسلط فئة معينة على مجتمع ما. فالذي يحدد الـ «مع» والـ «ضد» في مفهوم التغيير الإسلامي هو «ميزان الحرية». هنا بالتحديد نصل إلى مفهوم «الفرز – الاستقطاب» في حركة التغيير الإسلامي. فمن هو مع الحرية هو مع الإسلام، ومن هو ضدها هو ضد الإسلام، لأنه حين يكون ضدها فإنما يسقط ذلك الطائر من جوِّ السماء إلى مستنقع الوحل.

حدُّ الحرية هو حدُّ الفرز، وما علينا إذا أمر غير مسلم بالقسط، فالذي نعرفه أن الذي يقتله ولو كان مسلماً فله عذاب أليم ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. فالتحالف مع هؤلاء الذين يأمرون بالقسط من الناس هو تحالف أوجبه الله بمحكم التنزيل. فإذا أفلحنا كان هديهم إلى الدين على يدنا، فنجمع لهم بين الحسنيين.

هذا الميزان ميزان دقيق وخطير، فعلى أساسه يعرف المسلم إلى أين ينتمي سياسياً، فالله – العليم الحكيم – لا يقبل علاقات الاستبداد بين البشر، بل إن الله سبحانه وتعالى لا يقبل أن توصف العلاقة بينه وبين «عبيده» من البشر على قياس العلاقة بين مالك العبيد ورقيقه. ولعل الذين استلبوا مفهوم العلاقة مع الله على نحو ما يفهمون به، هم، العلاقة بين طبقات الملاك وعبيدهم، هم الذين دفعوا بأفواج كبيرة من العقلانيين ومحبي الانعتاق والحرية إلى خارج دائرة الدينونة لله. ولعل من واجبنا أن نأتي على مضمون هذه العلاقة مع الله لنبيِّن أن الإنسان – في عبوديته لله – هو نفسه ذلك الطائر المحلق في جوِّ السماء، بل أن دينونة هذا الإنسان لله هي أكبر في محتواها حرية ووعياً مما جاءت به أيديولوجيات عصر الاسترقاق العبودي بين البشر.

الفصل الثالث

القطيعة المعرفية مع الإيديولوجيا

قد يجد البعض ثمة تعارض ما بين مثال الطير الذي يضربه الله لحرية الإنسان وما بين معاني عبودية الإنسان لربه كما تعبِّر عنها الأديان في «الذل والافتقار»، وكما تجسِّدها أنماط العبادات والشعائر والطقوس الحسية من سجود وركوع، في الصلاة مثلاً.

المشكلة في هذا كله أن المعرفة الدينية قد أحيطت في مراحل التنزل المختلفة ببيئة «المفاهيم الإيديولوجية التاريخية» السابقة لمرحلة الانعتاق البرجوازي الفردي الليبرالي، فقيم الحرية لم تكن مرتبطة بالإنسان لذاته (فرداً) إلا ضمن المشروع البرجوازي، ففي السابق، كان يُنظر إلى هذه الحرية من زاوية ارتباطها بالوضع الاجتماعي للسيد في مقابل العبد. حتى إن جمهورية أفلاطون المثالية قد قيَّدت هذا المفهوم إلى طبقة الملاك فقط في المجتمع اليوناني. هكذا يمكننا أن نقول بشكل واضح إن العلاقات الاجتماعية الناتجة بدورها من التحكم بكيفية ما في عائد الإنتاج هي التي صاغت المفاهيم الإيديولوجية التاريخية لمعنى الحرية في السابق. فسُحب مفهوم الحرية بين السيد والعبد على العلاقة بين الله - سبحانه تنزَّه وتقدَّس - وبين «عبيده» من البشر في الأرض. وانسحب نفس المفهوم الإيديولوجي على «الملك - الله» و«البشر - العبيد».

نتيجة لهذه الإحاطة المفهومية الإيديولوجية التاريخية، لم يستطع المفسرون أن يقفزوا بما هو خارج معطيات واقعهم الفكري لتصور العلاقة بين «الله - الملك» و«البشر

- العبيد»، فأخذوا المفهوم نفسه وطبّقوه في قراءتهم لنصوص القرآن. وبما أن هذه القراءة الماضوية التي أصبحت «تفسيراً» قد ارتبطت بنوع من «القدسية» التي أضفيت على ذات المفسرين، فقد أصبح من الصعب على المراحل الإيديولوجية المتقدمة في تاريخ البشرية أن تحلَّ مفاهيمها هي كبديل عن تلك المفاهيم، ومن هنا تتميز حدة المعركة بين الماضويين الذين يسمَّون بـ «السلفيين» وبين أنصار التجديد المرتبط دائماً بروح التحرر والانعتاق حين يمتد الحوار بين الفئتين إلى هذه المسائل.

في أوروبا، منذ القرن الثامن عشر، وتحت ضغط مفاهيم التحرر البرجوازي المتنامية، اضطر الفلاسفة الأوروبيون للعودة إلى جذور الفلسفات اليونانية والرومانية لإحداث «قطيعة معرفية إبستمولوجية» مع تصورات إيديولوجيا الإقطاع والكنيسة، أي القطيعة مع التصور اللاهوتي والنظام الثيوقراطي الذي يقيِّد معنى الحرية بتلك المثل الماضوية، فانحسر الروح القدري بمعناه التواكلي على حسب ما طرحته المفاهيم اللاهوتية في تفسيرها لعلاقة العبد الإنسان (المسلوب الإرادة) تجاه الغيب، إذ لم تستطع المفاهيم اللاهوتية بحكم بنائيتها الفكرية الماضوية أن تميز في هذا الغيب بين «الأمر» الإلهي، والذي هو مطلق ومحيط، وبين «الإرادة الإلهية» التي يقوِّمها الله على قواعد نسبية، وبين «المشيئة الإلهية» التي تعبِّر عن السنن الطبيعية الكونية في صيرورتها وجدليتها الموضوعية المتحولة بحيث تصبح الحركة في الكون مشيَّأة ومحكومة بقواعد التعامل والفهم[1].

القرآن ما بين الماضي والحاضر

حين نحلل الآيات القرآنية بما يفارق «التفسير» الماضوي، فإننا لا نشير إلى نقص ذاتي كان لدى المفسرين الأوائل، بل نشير إلى فارق موضوعي غير ذاتي يعود إلى طبيعة المعرفة وفق موجبات كل مرحلة؛ فثقافتنا التي ندخل بها لمعرفة الأمور غير ثقافتهم، ومن

(١) للتوسع حول موضوع الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والموضوعي (عالم الأمر والإرادة والمشيئة)، راجع كتاب العالمية الإسلامية الثانية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٤٤٥ وما بعدها، وسوف يصدر هذا الكتاب عن دار الساقي.

هنا حفظ الله القرآن «مجيداً» بمعنى الاستمرارية لكل العصور المتقدمة، فما نقوله نحن اليوم سيبدو متخلفاً قياساً لما سيُكتشف لاحقاً في هذا القرآن المجيد: كذلك احتفظ الله بالقرآن «كريماً» بمعنى تدفُّق العطاء الذي لا ينتهي لدى فترة أو عصر معيَّنَين، وجعل الله محتوى هذه المجيدية وهذا الكرم في مكنون القرآن الذي يعطي نفسه ويظهر ضمن مقتضيات العصور المتغيرة: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٥-٧٩). فهنا قَسَمٌ بالموقع الذي تكون فيه النجوم وليس بالنجوم، بما يعني الإشارة لمواقع الحروف والمفردات والآيات في القرآن، بحيث لا تكون كلمة «يمسُّ» الوجدانية والقلبية المعنى ككلمة «يلمسُ» المادية والحسِّية باليد. ثم التأكيد على «الكرم» ثم «المكنونية»، فالكرم يكون بإبداء المكنون عبر التفتح القلبي مسَّاً للقرآن. أما التأكيد على مجيدية القرآن المماثلة لمجيدية العرش الإلهي، فقد أوضحها الله: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ * هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ * فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ * بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: ١٣-٢٢)؛ فهو «قرآن مجيد في لوح محفوظ».

وأوضح الله الفوارق النوعية للمعرفة بتغاير العصور في الكشف عن علاقة التفسير بكل مرحلة ثم توريث المراحل المختلفة: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ * ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: ٣١-٣٢). فهنا حددت المعرفة بالوحي للرسول الخاتم للنبيئين والموقر توقيراً، وحدد هذا الوحي للرسول «من» الكتاب، فهو جزء من كل، وحي من الكتاب، وكذلك حددت نوعية ذلك الوحي مقيداً إلى زمانه «مصدقاً لما بين يديه»، وما بين يدي الشيء هو «حاضره»، ثم أطلق الله مكنون الكتاب المجيد بكرم الكتاب للمراحل التاريخية اللاحقة بمنطق التوريث لا الوحي الذي انقطع بخاتم النبيئين. وصنَّف الله الوَرَثة في ثلاث مجموعات، الظالم لنفسه ضعفاً، والمقتصد توسطاً، والسابق بالخيرات،

الحدّي الذي اشترطه الفقهاء على المجتهدين، إذ ردَّ الله فلم يشترط على الورثة السقف أمر التوريث إلى ذاته المقدسة المنزهة، لا إلى كمالات الوارث، فالله هنا يفعل ما «يريد» وما «يأمر» لا ما «يشاء»، فما يشاء يأتي ضمن القيود الوضعية والشروط الأكاديمية، فالمدخل للتوريث هو قابلية النفس المطهرة بالله لمسّ الكتاب بقلبها ووجدانها (لا يمسُّه إلا المطهَّرون) لأنه منزل من عند الله وكذلك العلم به أمر يتصل بإرادة الذي أنزله (تنزيل من رب العالمين)[1]. فالشرط في قبول اجتهادات الناس ليس الضوابط الفقهية التي وضعها الناس، إذ إن حقيقة الوارث تُعرف بمدى ما أظهره للناس من مكنون القرآن الكريم بإذن ربه كما تحدَّدَ هذا الإذن في الآية رقم ٣٢ من «سورة فاطر». فموقف الفقهاء يجب أن يتحدد بناتج ما يبديه المستنبط والمجتهد لا بالشروط المسبقة التي يضعانها، أي الشروط الوضعية للاجتهاد، وهكذا حدد القرآن الموقف من هذه المسألة التي يتنازع أمرها الناس من دون الرجوع لرأي القرآن في ما يختص بالوحي والتوريث المستقبلي وعلاقات المراحل التاريخية ببعضها.

لم يورثنا الرسول الموقر تفسيراً، ولو توارثنا تفسيراً عن الرسول فإننا لا نكون في الحقيقة قد توارثنا إلا ما أُوحي له به في نطاق تلك المرحلة من الكتاب كما أوضحنا، فتكون الخطورة إغلاق التفكُّر في نصوص الكتاب طبقاً لمناهج معرفة المراحل المتقدمة وحاجاتها، لأن التفسير الرسولي سيكون أيضاً هو التفسير الخاتم، ولن يأبه الناس لقول القرآن بأن ذلك التفسير هو لما كان بين يديه في حاضره وماضينا. فلهذا السبب لم يورث الرسول الموقر تفسيراً يكون بالضرورة خاتماً.

ارتباطاً بهذا السبب، وحتى لا يصادر الماضي الحاضر المتغيِّر عنه، فقد عمد الله - العلي الحكيم - لإعادة ترتيب وتبويب آيات القرآن بجمعه جمعاً كاملاً في عهد الرسول الموقر وعلى يده، وبوقف من الروح القدس جبريل المكرم، على خلاف سياق النزول وترتيبه، فأخذت مقدمة آيات «العلق» فوُضعت في الجزء الثلاثين في آخر الكتاب،

---

(١) راجع كتاب: الحاكمية، للمؤلف، مرجع سابق، ص٩٧ وما بعدها.

وأُخذت آخر الآيات ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، فوُضعت في الجزء السادس. هذا الجمع وهذه الإعادة في الترتيب والتبويب كانا لأمر يختص بمستقبلية التعامل مع الكتاب[1]، والمستقبلية في القرآن هي البشرى، وقد ساق الله هذا المعنى في مواجهة الذين اتهموا الرسول الموقر بالافتراء حين جمع القرآن وأعاد ترتيب آياته:

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۞ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ١٠١-١٠٢).

إذاً، أُعيد الترتيب والجمع والتبويب بأمر الله عبر جبريل إلى محمد، فالقرآن لم يُجمَع بعد الخاتم الموقر كما زعم البعض بما يتناقض مع هذه الآية، فلا تبدل آية مكان آية إلا في كتاب كامل التبويب، ثم جُعل هذا التبويب لأمرين: «الهدى»، أي وضوح الرؤية في ما يقال بالمنهج، و«البشرى»، وهي أمر يرتبط بحركة الزمان إلى المستقبل، أما ما كان عليه من النزول منجّماً بالأسباب، فقد أوضح الله انقضاء الهدف والحكمة فيه، (لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا)، والتثبيت يعتمد على الربط بين الحدث الآني (مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) وشعورهم بوجود الله معهم في لحظة الحدث، وهذا أمر لم يعد وارداً بكيفيته تلك في زمان مستقبلي، ولذلك جاءت آية التوريث بإذن الله وبالكيفية التي شرحناها.

---

(١) من المعلوم أن القران تمت إعادة ترتيب آياته، بدل الترتيب الذي نزلت به على قلب الرسول (ص)، فهذا الأمر وقف من عند الله وتم على يد رسول الله، فلو كان القرآن مرتباً وفق أسباب النزول لكان من الأولى أن يبتدئ المصحف بأول ما نزل في غار حراء وهي آيات مطلع «سورة العلق»، ولَختم بـ «اليوم أكملت لكم دينكم»، وقد رد الله على أولئك الجاحدين - لهذا الأمر - بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۞ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ١٠١-١٠٢). ففي هذه الآية أكد الله على إعادة الترتيب أو التركيب وردّ على حجج الجاحدين بعلمه هو - سبحانه - في مقابل جهلهم لحكمه... فبموجب هذا التركيب أخذ القرآن وحدته العضوية والبنائية، التي تشكل الإطار المرجعي لكل القضايا والمواضيع التي عالجها القرآن، فلا يمكن بحال فهم قضية من قضاياه إلا باستحضار منهجيته المعرفية، على أساس أن المنهجية بوصفها إطاراً مرجعياً لأفكار موحدة لا تستخلص علمياً إلا من إطار موحد عضوياً. إن بنائية القرآن شبيهة للبنائية الكونية فلا يمكن فهم القوانين الكونية إلا في إطار النظريات المتكاملة في مختلف حقول المعرفة من علم الفيزياء إلى علم الإحياء. انظر: **منهجية القرآن المعرفية**، مصدر سابق، ص٩٣ وما بعدها.

التوريث إذاً عملية مستقبلية (بشرى) وقائمة على وضوح الرؤية المنهجية (هدى) وذلك كبديل عن التقيُّد بمعرفة أسباب النزول في القرآن، هنا يطلَق السمع والبصر والفؤاد ليمارس الإنسان حرية الوعي في آيات القرآن وبمنطق عصره المتقدم.

حرية البحث مسؤولية لازمة

بالتوريث عبر كرم القرآن ومكنونيته يطلق الله - الخلاق العظيم - قوى إبداعات الوعي الإنساني، السمع والبصر والفؤاد، مختتماً وحي الماضي بتصديق ما بين يديه، ومعيداً ترتيب آيات القرآن بمعزل عن أسباب النزول ليتخذ القرآن وحدته المنهجية العضوية، بشرى للمستقبل. بذلك نُسخت أسباب النزول حتى لا تقيِّد البشرى المستقبلية بمحدوديتها، وحتى لا يتقيَّد فهم القرآن بالماضي فيدفع للكشف عن آفاق المستقبل، ثم يحدد القرآن مواصفات الأثر الرسولي نفسه في ما يعرفه الناس بالسنَّة النبوية الشريفة ليقيِّدها إلى التنزيل، فالممارسات الرسولية في قيادة حياة الدعوة تتم وفق مفهوم «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ»، ثم يقيِّد الله تلك الممارسات تقييداً قاطعاً بحكم القرآن فتصبح آيات القرآن حكماً على ممارسات الرسول الموقر، فلا ينسب إليه ما لا تصدقه آيات القرآن.

بنص صريح يقول الله لتبيين العلاقة بين القرآن وممارسات الرسول: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٦٤). فهنا شرطٌ قيَّد الله به إنزال الكتاب، وهو التبيين، فالتبيين في كل أمر يعود إلى القرآن، وبالقرآن يكون التبيين (إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ)، فسنَّة الرسول النبوية الشريفة ليست شارحة للقرآن نهائياً والقرآن هو مرجعها والحكم عليها. فكل حديث يُنسب إلى الرسول الموقر ويتعارض مع القرآن هو أمر سيسأل الله عنه المسلم فيما إذا أخذ به لمجرد الاتباع أو لمجرد أنه ورد في كتب الأولين: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦). فالذي يقفو هو الذي يتبع، فالمطلوب اتباع ما يقرُّه السمع والبصر والفؤاد، أي مقومات الإدراك الواعي عند الإنسان، وليس

الاتباعية العمياء، فمن كان في هذه أعمى فهو يوم القيامة أعمى وأضلُّ سبيلاً. ولم يجعل الله قوى الإدراك الإنساني بلا دليل لوعي الأمور وميزانها، إذ جعل القرآن حَكَماً على كل شيء، وربط به السنَّة النبوية، فمن سمع حديثاً يُنسب إلى الرسول الموقر فعليه بإرجاعه إلى مصدره من القرآن أو الكتاب الذي أنزله الله ليبين به الرسول للناس، بهذا أكد الله على قاعدة «الحرية» في النظر إلى المأثور والمنقول.

إن أحاديث كثيرة قد نُسبت للرسول، ولمن جاء بعده من الصحابة، ولم تقارن هذه الأحاديث بـ «صحيح القرآن»، إذ بقيت صحاحاً قائمة بذاتها ورُفعت إلى مستوى التقديس بحيث يقفوها الناس ويتبعوها من دون علم بها، والعلم بها وبصحتها موجود في القرآن. فحين يأتي مأثور يقول بأن آية قد نزلت تقول: «والشيخة والشيخ إذا زنيا فارجموهما»، وبأن الله قد نسخها ولم يضعها في الكتاب، فإن هذا القول يتعارض مع قسم الله بمواقع النجوم في تركيب آيات القرآن الكريم المكنون، كما أن هذا الحديث الذي يُروى في جمع الصحابة الكرام للقرآن يتعارض مع آية إبدال مواضع الآيات بوقف من جبريل حين أعاد مع الرسول جمع القرآن وتبويبه (النحل: ١٠١-١٠٢). كما أن جمع الصحابة للقرآن كيفما افتروا عليهم يتعارض وصحيح القرآن: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٦-١٩).

فلا مجال للقول بأن القرآن قد جُمع بعد حياة الرسول بما يبرر نزول آية الرجم للشيخ والشيخة إذا زنيا، أي رجم المحصَّن كما كان في التوراة، ولا مجال للقول بأن سنَّة الرسول فيها غير ما في القرآن ونصوصه الصحيحة، وقد نعلم أن اتجاهاً دينياً - بوعي أو من دون وعي - يربط ما بين افتراق السنَّة النبوية عن القرآن وما بين سورة أو آية الرجم، ويؤكد عبر الأحاديث النبوية أن الخاتم الموقر قد رجم خلافاً لما ينص عليه صحيح القرآن بالجلد فقط في «سورة النور».

إن القول بأن الرسول يحكم بسنَّة من عنده ومخالفة لصحيح القرآن يحمل تعارضاً مع نص الآية التي ترجع كافة أحكام الرسول إلى القرآن فقط: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥)، فالحكم الرسولي مقيَّد هنا بما أراد الله للرسول في الكتاب المنزل، فلا حكم خارج هذا الكتاب، وكذلك لا سند خارج هذا الكتاب.

خطورة ما نُسب إلى الرسول حول الرجم يرجع إلى محاولة لإبطال فحوى نصوص البشرى الإلهية بالنبي الأمي الذي يغيِّر التشريعات التوراتية باتجاه الرحمة والتخفيف، فقد جعل الله «شرعة التخفيف» علامة على ظهور النبي الأمي وذلك حين استغاث موسى ومن معه بالله في الجبل، فقال لهم الله: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٦-١٥٧).

فالبشارة بمحمد، عليه الصلاة والسلام وعلى كافة النبيئين، هي تخفيف الشرعة بما فيها من عقوبات الإصر والأغلال وأن يحل للناس ما كان من بعض الذي حرِّم عليهم. فالقول بأن الرسول قد رجم ومارس نفس العقوبات الواردة في التوراة كالعين بالعين والسن بالسن وغيره يعني أن نصوص هذه الآية القرآنية لا تنطبق على الرسول الموقر. وبالتالي فليس هو النبي الأمي، ومن أجل تمرير هذه المكيدة قيل للناس إن القرآن قد جُمع بعد عروج الرسول الأخير، وروت كتب الأحاديث أو كُتب في كتب الأحاديث نفسها أمراً مدسوساً عليها، بالقول إن آية للرجم كانت قد نزلت وخشي عمر بن الخطاب من إعادة كتابتها، وأكدوا أن الرسول قد رجم بمنسوب الأحاديث. إن هذا الوضع برمته ما كان متيسراً لمن يكيد للإسلام لولا تعطيل حرية البصر والفؤاد.

يتضح تماماً أن الإسلام يلغي أي سلطة معرفية، فلا يجعل المرجع إلا القرآن نفسه، أو الكتاب (الإمام)، وذلك في موازاة مقومات الإدراك عند الإنسان، السمع والبصر والفؤاد، والتي تمارس بحرية كاملة من دون قيود في البحث لأن الإنسان مسؤول كفرد

أمام الله ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥). أما نتيجة تعطيل حرية البحث بما يناقض حرية الإسلام الروحية فقد أدى لأن يتحول الناس إلى ركام اتباعي نحت له بشدة في جبل من الإيديولوجيات الماضوية لدرجة العمى عن مضمون الصحيح في القرآن، وتنسيب فعل تشريعي إلى الرسول لم يفعله.

هذه المصادرة لحرية البحث هي سبب التخلف الأساسي عن مضمون القرآن وكرمه ومجيديته، فهي بالتالي مصدر في تخلف المسلمين جميعاً، وإتاحة الفرصة للدس على القرآن وإبطال علائم البشرى بالنبي الأمي وشرعة التخفيف التي بعث بها خلافاً للشرائع السابقة التي اعتمدت على خارق العطاء كشق البحر، وخارق العقاب كرفع الجبل (فوقهم) وكالتشريعات المثلية (العين بالعين والسن بالسن).

لو كان المسلمون قد أطلقوا حرية البحث، إذاً لأدركوا جيداً فقههم التشريعي بموجب نصوص التخفيف وبشراه الواردة في (الأعراف: ١٥٦-١٥٧)، ولكانوا قد فهموا بالتالي معنى قول الله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

فهذه الآية تؤكد على المسائل التالية التي كان على المسلم أن يتفهمها بحريته الروحية المستندة إلى مقومات إدراكه عوضاً عن اتباع ما يناقضها بتعطيل مقومات وعيه:

أولاً- النص على هيمنة القرآن على كل الكتب السابقة، وهذه الهيمنة لا تكون إلا بشرعة التخفيف التي أشار الله إليها وعداً منه في «سورة الأعراف» التي أوجزت الوعد بالبشرى في التوراة والإنجيل بالنبي الأمي.

ثانياً- قد جعل الله الشرعة والمنهاج «من» الناس وواقعهم، ولم يجعل لهم الشرعة والمنهاج أمراً «مثالياً» فوق «الواقع»، ولذلك جاء نص الآية ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ

شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فتضمَّن المعنى اختلاف التشريع القرآني عن التشريعات التي جعلت «منهم» أو «من» الأقوام السابقة بما فيها تشريعات التوراة.

إن تقرير مصير هاتين النقطتين في أخطر أحوال المسلمين لا يتم إلا بإطلاق حرية البحث المسؤول والمستند إلى مقومات الوعي الإنساني بمعزل عن «السلطة المعرفية» ذات الأصول اللاهوتية والثيوقراطية والتي لا تقرها حرية الإسلام بأي حال من الأحوال. تماماً كما لا تقر حرية الإسلام اتباعية الأثر المنقول من دون إعمال السمع والبصر والفؤاد فيه، وهنا كارثة مجتمعاتنا.

إن شرائع الإسلام المخففة كما بشَّر الله بها اليهود ثم النصارى هي الشرائع التي تنتقل بالبشرية من مرحلة القيد والإصر والأغلال إلى مرحلة الانفتاح على حريات إنسانية وممارسات أكثر سعة ورحابة. فمحتوى التشريعات الدينية قبل الإسلام ربطت بالخصوصية القومية لكل جماعة بشرية، كما طبّق عليهم التشريع «مِن» واقع علاقتهم بالله، فإذا كانت العلاقة بموجب الخوارق كذلك كان العقاب في طابعه الحسي وما فيه من تكفير، أما شرعة الإسلام فقد جاءت عالمية ثم مخففة لتتجه بالإنسان إلى عصور أكثر تقدماً في مفهومها للحرية الإنسانية ولتنظيم هذه الحرية الإنسانية وفق موجبات الروح، أي الحرية الروحية.

قد أدى الكبت الفكري والقمع السياسي إلى تعطيل مقومات الوعي اللازمة لفهم مكنون القرآن، ولمنع ما يمكن أن يُدَسّ بالنقل والمأثور على مرحلة حياة الدعوة الرسولية فكانت النتيجة عدم التواصل لاكتشاف معاني القرآن بكرمه ومجيديته، ثم الإغلاق على فهم القرآن بمنظور المرحلة الماضوية، والارتباط بتصوراتها الذهنية وإيديولوجيتها.

قد وُجد الإسلام ليعبر بالبشرية من الماضي إلى حاضرها المتجدد، ليستوعب الزمان وليتداخل مع مقومات التطور والنمو المستقبلية، ولا يتم ذلك إلا بحرية الوعي الإنساني المتجدد والدائم الحوارية والبحث والنقد والاكتشاف، والإنسان الطائر في جوِّ السماء، نموذج الله الأرقى للحرية. غير أن الكبت والقمع حالا دون ذلك، فانعدام الحرية هو السبب في عدم تواصل الإسلام مع تطور البشرية وقيم التجدد والحرية.

فالمنظومات الإسلامية الراهنة تعيش بسبب القمع الفكري كامل التراث التوراتي الذي انقضى عهده منذ أن أنزل الله آية النسخ التاريخية في القرآن: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٠٥-١٠٧).

جاء الإسلام ناسخاً لما مضى عالميةً وتشريعاً، فغضب أهل الكتاب والمشركون في تنزل هذا الخير، ولكن الله بوصفه ملكاً للسموات والأرض، قضى هذا النسخ التاريخي ليتواصل الدين مع حياة البشرية وتطورها ورحب آفاقها حتى يظهره على الدين كله وعلى مدى العالم ولو كره الكافرون والمشركون: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ * وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (الصف: ٥-٩).

قد رفض اليهود والنصارى والمشركون من قبل اتباع القرآن، وكان ذلك أمراً شنيعاً، إذ لم يتبعوا ما يخفف عنهم ويقودهم إلى مرحلة الدين العالمي والأكثر تطوراً مع قيم الحرية والنفس الإنسانية. غير أن المسلمين قد فعلوا من بعدهم ما هو ليس أقل سوءاً، إذ عطلوا حرية الوعي بكتاب هو خاتم ومجيد، ووُجد ليتواصل مع الحضارة الإنسانية، وقد أوضحنا كافة ظواهر التحجر وموقف القرآن منها، فموروثات الماضي كلها (أحاديث / تفاسير / أسباب نزول) قد قيِّدت بالقرآن على ظرفها التاريخي المرحلي، وطلب عدم الأخذ بها إلا مقروءة ومقرونة بصحيح القرآن، فأسقطت السلطة

اللاهوتية (المعرفية) لينطلق الإنسان بمقومات الوعي، هذا الإنسان الذي جُعل مسؤولاً مسؤولية فردية مباشرة أمام الله بموجب مقومات الإدراك، السمع والبصر والفؤاد.

لم يؤدِّ القهر الفكري لتعطيل الإبداع الذهني من خلال البصر في مكنون القرآن فحسب، بل أدى كذلك لتعطيل كافة الطاقات والاحتمالات المعرفية الإبداعية الأخرى في مجال الحضارة. فعقلية القمع الفكري من شأنها تسييج وأسر طاقات الإنسان المبدعة في شتى المجالات، فالفن بكافة أشكاله هو نوع من تجسيد «الحرية» في التصميم وفي الموسيقى، لأنه تعامل بكيفيةٍ ما مع إيقاعات الطبيعة وزواياها، فأدت إيديولوجيا العبودية بمعناها الذي شرحناه إلى ربط مفهوم التنزه الإلهي بمنع التجسيد، فامتد المنع لإبداعية الإنسان التي تعكس تفاعله مع الجماليات الطبيعية، فحرَّم النحت والتصوير وضربَ نطاقاً حول الموسيقى، وبما أن هذه الجماليات هي أصل الإبداع الهندسي والفيزيائي، فقد اقتصرت هذه العلوم في الحضارة الإسلامية على مجموعة من الأفراد، ولم يتحول العلم إلى «مؤسسة» حضارية متكاملة تربط مجموعة من الهيئات المتكاملة والعاملة مع بعضها في إطار كبير. فابن الهيثم عالم البصريات مات ضريراً بسبب نسخه المستمر للكتب أو المخطوطات لتأمين نفقة حياته، وهو الرجل الذي نصح ببناء السد العالي في موضعه الحالي من أرض مصر، أما الفارابي فقد اضطر للعمل كناطور في مزرعة ليستفيد من السراج الزيتي وبراتب قدره درهم واحد في وقت كان معاصره أبو الطيب المتنبي يتقاضى آلاف الدراهم عن قصيدة واحدة يمدح بها سيف الدولة. لهذا لم تطور تلك المرحلة تواصلاً في الابتكارات العلمية بالرغم من شهادة التاريخ لأفراد كثيرين بالابتكار الذاتي وتأسيس علوم معروفة، والسبب منذ البداية هو قمع حرية الإبداع عبر مقومات السمع والبصر والفؤاد.

هنا لا بد من تسجيل ملاحظة أساسية في علاقة العرب بالذات بجانب الحرية في هذا الإبداع، فالعرب لم يكونوا هم سبب هذا الخلط الإيديولوجي من زاوية أنهم قد شرَّعوا بقصد لذلك، فهذه الإبداعات لم تكن جزءاً من حياة العربي الطبيعية القائمة على البداوة، لذلك لم يكن ثمة موقف عربي محدد ضدها، وقد اعتمد الإسلام على

«تعريب» العرب، أي البدو، حتى إنه أُثر عن الرسول قوله «من تعرَّب بعد الإسلام فهو رد»، أي من عاد إلى حياة البدو، وشعائر الإسلام كلها من غسل ووضوء بالماء عدة مرات في اليوم تحض على حياة المدينة أو القرية الزراعية حيث يتوافر الماء، فالعرب الذين خرجوا للعالم ليسوا قوى مضادة للمدنية كما ذكر بشأنهم أحد المؤرخين (إذا عرَّبت خرَّبت). فالموقف من الإبداعيات الجمالية والحضارية على نحو سلبي لم يكن اختياراً عربياً، وإنما كان اختياراً خارجاً عن إرادة العنصر العربي، فالمسلمون قد نقلوا الإرث التوارثي بكامل إيديولوجيته المضادة للتجسيد والإبداعات الجمالية والفنية إلى كتبهم الدينية، ولم يعترض العرب على هذه النظرة لأنهم ظنوا في مأثورات التوراة والتلمود شيئاً من التراث الديني الذي يسهِّل عليهم تفصيل ما يجدونه أيضاً في القرآن، مع حرصهم على رفض الجوانب غير الأخلاقية. كذلك لم يصرَّ العرب على تحديد موقف أكثر منطقية وحضارية من هذه الإبداعات لأنها لم تكن قد تداخلت بحياتهم أصلاً. غير أن نتائج هذا التعطيل قد انعكست في السلبيات الحضارية التي ذكرناها، والتي انتهت بالمجتمعات الإسلامية إلى حالة ركود وشلل عقلي وروحي.

نتيجة لهذا التعطيل والقمع، فإن الشرق الذي عُرف بالروحانية، بالمقارنة مع الغرب الذي عُرف بالمادية، تحول إلى «مادية فردية»، بحكم أنه لا بديل في الشرق عن «التمحور حول الذات الفردية»، في حين أن المادية الغربية قد تمحورت حول «مُثُل فردية ليبرالية»، فأصبح الغرب أقرب إلى الروح من الشرق المادي الفردي.

قد حطَّم الإسلام بتشريعاته - كما ذكرنا - التركُّز الطبقي بكافة معانيه (ولدينا كتاب يجسد هذه الظاهرة بعنوان **الإنسان العربي والفراغ الإيديولوجي**)[1]، فكانت النتيجة «خلخلة» طبقية جعلت التمحور حول أي مركز اجتماعي، طبقي أو فئوي، أمراً مستحيلاً، كذلك فإن تداخل الأعراق عبر اتساع عالمية الإسلام ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً قد أدى لتداخل الأعراق والسلالات بحيث يستحيل التمركز حول «عصبية عرقية» معينة أو تكوُّن سلالة ما في منطقة معينة هي عصب الوجود الاجتماعي.

(١) كتاب غير منشور بعد.

هذه الخلخلة الطبقية والعرقية قد أدت بالضرورة للتمحور حول الفردية، والفردية فقط، ومن هنا أراد الإسلام رفع هذه الفردية إلى مستوى الحرية الروحية بكامل التسامي الفردي، لكن ما حدث - نتيجة القهر - قد أدى إلى تحطيم «مُثُل الإسلام» المتسامية بالفرد والانحطاط بالفرد إلى «الفردية المادية» التي تشكِّل استبداداً حقيقياً في كل مناحي الحياة، فنجد الاستبداد في الحكم، وفي العائلة ضد المرأة بالذات، والتعالي على النقد، وإصرار الجاهل على العلم والتظاهر به، وحب الاستئثار بكل شيء، وعدم المشاركة الوجدانية مع الغير، فيمكن أن يموت الملايين من المسلمين نتيجة مجاعات أو كوارث طبيعية من دون أن يتحرك أثرياء المسلمين لإنقاذ إخوتهم. إن القمع والفردية المادية يسودان كل مناحي الحياة في الشرق الذي كان روحياً، والنتيجة هي طمس معالم النور القرآني الذي وُجد لتمكين الإنسان من ممارسة حريته الروحية بإبداع يستحوذ على مقومات الوعي لديه كطائر في جوِّ السماء.

هكذا قضت هذه المجتمعات على التواصل بالإسلام نحو ميلاد حضاري جديد للبشرية.

الفصل الرابع

العبودية لله

قد نهى الله بشدة عن استلاب معنى الحرية الإنسانية وذلك حين حذَّر من مماثلة علاقة العبد بالعبد المسترقِّ والمملوك للبشر، فقد اعتبر الله - العليم الحكيم - هذه المماثلة ضرباً للمثل بجهل: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٧٤).

ثم يحدد الله الفارق بين العبوديتين، عبودية البشر لله، وعبودية المسترق المملوك لمالكه البشري: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٧٥).

اتجهت الآية مباشرة إلى التعريف الاقتصادي للبعد البشري بوصفه «قوة عمل» لا يعلل إنتاجه (لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ)، فالمالك البشري يملك «قوة عمل العبد» من جهة ويملك أن يتصرف فيها بحريته، أما إذا تصرف العبد بقوة عمله وإنتاجه (سراً أو جَهْراً) فقد يعتبر في عداد المختلس (سراً) أو المغتصب (جَهْراً)، فهنا معنى اقتصادي للعبد من زاوية قوة العمل ومعنى أخلاقي من زاوية التصرف، فالعبد مستلب بالناحيتين.

علاقة الله بعبده البشري علاقة عكسية تماماً، فالله هو مصدر قوة عمل للبشرية جمعاء، هو الخالق الذي يعطي بكرمه الذي لا يُحَدُّ، وعطاء الله ليس مجرد رزق بسيط، وإنما هو رزق يأتي بالحسن في كل شيء، فهنا صفة عمل ورزق «حسن»، وكذلك نوعية عمل كريم يصل إلى حد استخراج العسل من النحل ضمن أعقد عملية تخليقية؛

وكذلك استخراج اللبن ما بين فرث ودم: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٦-٦٩). فالرزق الحسن الذي يرزقه الله العبد البشري بما يرد في الآية ٧٥ هو المشار إليه في الآية ٦٧ ضمن أعقد عملية تخليق جدلية تصل حد اللامتناهي، عسلاً ولبناً.

إذاً، فالله هنا هو مصدر العطاء الكريم والحسن لعبده البشري، ثم تأتي علاقة العبد البشري بهذا العطاء الإلهي الكريم، فالله ليس هو المتصرف في هذا العطاء وإنما يملكه للعبد البشري ملكية كاملة فهو «ينفق منه سراً وجهراً»، فالله لا يطعم اللبن ولا العسل: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ (الأنعام: ١٤)، ولا ينتهي الأمر في حدود تملُّك الإنسان للرزق العيني وتصرفه فيه بكامل الحرية التي يخالف بها الإنسان تعاليم ربه (تتخذون منه سكراً)، بل يعطي الله الأرض كلها للإنسان: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩).

كونُ خلقه الله جميعاً، وبأعقد التفاصيل، وبمطلق آيات الكرم، ثم إعطاء الإنسان ملكية حرة تصل إلى درجة أن يتمكن الإنسان من المعصية (سكراً) ومن دون أن يستلب المالك الحقيقي (الله) إرادة المعصية عند عبيده في رزق هو مصدره، فما أعطي الإنسان هذه القيمة التي تمكّنه من إرادة المعصية إلا لأن هذه الإرادة هي العنصر الذي يريد الله التعامل معه، فقد أعطي الإنسان القدرة على الأخطاء لأنه أعطي مقومات الوعي الإدراكي (السمع والبصر والفؤاد) ما يمنحه موجبات «الحرية المسؤولة»، فتكون المعادلة «خلق - مقومات - وعي - حرية» لتنتهي إلى «سكر» يحجب مقومات الوعي فينتهي الإنسان إلى الخطأ، أو «رزقاً حسناً» يزيد إلى قوة الإنسان ووعيه فيكون الصواب. فالخلق يتجه لاختبار إرادة الإنسان بكامل الحرية، وهذا هو جوهر العلاقة

بين المالك الإلهي والعبد البشري. علاقة تقوم على العطاء والوعي والحرية في التملك والتصرف، وهذه قواعد نقيضة تماماً لعلاقة المالك البشري بعبيده.

شعور الانتماء بالعبودية لله

هنا يصبح شعور العبد البشري بالانتماء للعبودية الربانية شعوراً «طوعياً» أو إرادياً حراً لأن الإنسان مقوم بالوعي وحرية الإرادة وذلك خلافاً لإبداء العبودية قسراً في حال المملوك للمالك البشري، فقد ترك الله الناس لممارسة حرية إرادتهم في تحسس العلاقة به، فلم يقايض بما خلق وأعطى ليستلب حرية الإرادة الإنسانية في المعصية، بل ترك أمر ذلك للوعي الإنساني نفسه: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (النحل: ٦١).

هذا ما يمكن أن نصفه باحتجاب الله الغيبي عن الظهور في مجال الفعل المكاني مع عبيده من البشر، فالاحتجاب الإلهي يطلق حرية الظهور المادية للإنسان، إلى درجة يمكن أن يظهر معها الإنسان بمظهر الربوبية والتملك المطلق للحياة: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الزخرف: ٥١)، فما ادعى فرعون الربوبية إلا نتيجة عدم الظهور المادي لله في الحيز المكاني، فيأتي الاحتجاب الإلهي - المنزّه والمقدّس - بعدم التجسد دلالة على تأكيد علاقة الحرية بين الإنسان والمكان ليتخذ قرار العبودية لله بحرّية الإرادة ومقومات الوعي والإدراك. بل إن البعض قد مضى فحوّل عبوديته من الذات كما فعل فرعون إلى الطبيعة وقواها متناسياً «التوافقية» في مصدر تكوينه ليكون ملائماً للكون ويكون الكون ملائماً له، فالتوافقية تتطلب وجود العقل المطلق الذي يوفّق بين عنصرين، يكون تكوين أحدهما متوافقاً مع حاجة الآخر، وهذا جوهر الحكمة في خلق المثاني (ذكر / أنثى) و(حر / برد) الخ. ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٣-٢٤).

أُخليَ المجال المكاني فردَ البعض (ظنّاً) الكون إلى ذاته المادية (الدهر) فخاطب الله فيهم مقومات الوعي، جاعلاً حرية القرار بيد عبده البشري، فكيف نضرب لله الأمثال؟

نقائص السلوك الاجتماعي والأخلاقي

بما أن جوهر العلاقة بين العبد البشري المملوك ومالكه تكمن في مصادرة المالك لقوة عمل المملوك، فقد أدى تطور البشرية وتراكم إنتاج العبيد إلى تكوُّن «طبقة» الملاك التي عمدت لمزيد من الاستحواذ على قوة عمل الآخرين، وظهر ذلك بتحويل العبيد إلى جيوش إقطاعية ثم إمبراطورية وُجِّهت لغزو الإقطاعيات المجاورة ومن ثم لغزو العالم. كل ذلك يتم والمملوك يأتمر بأمر مالكه، فهو في حال الاستلاب التام (أبكم)، فجمهورية أفلاطون في قمة فضيليتها ومثاليتها لم تجعل للعبيد رأياً، بل جعلتهم في حال الطاعة التامة لمالكيهم، (كلٌّ على مولاه). هنا يشخص الله - العليم الحكيم - هذه الحالة بإحاطة مطلقة.

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٦). فالعبد فيه صفات ثلاث، فهو:

١) أبكم لا يملك حرية الإفصاح عن رأيه بما يعطيه سمعه وبصره وفؤاده،

٢) عاجز عن التصرف لأنه لا يقدر على شيء،

٣) كامل الاستلاب العبودي لمولاه.

هذه الصفات تجعل مالك الرقيق هو صاحب القرار، ولا يتخذ مالك الرقيق قراره بمعزل عن «نوعية العلاقة» التي جعلت منه مالكاً وجعلت الآخر عبداً له، أي علاقة «الاستغلال»، فلمزيد من الاستغلال «يوجِّه» المالك عبده، فماذا يكون أمر المالك لعبده سوى نهب الآخرين وقمعهم وإذلالهم لتوسيع كمية العبيد (أينما يوجِّهه لا يأت بخير).

الآن نأتي إلى مضمون علاقة الله - سبحانه تقدَّس وتنزَّه - مع عبيده من البشر في هذا الإطار المحدد. فالصفات الثلاث تتحول إلى نقيضها، ففي مقابل البكم وتقييد

الإفصاح، كوّن الله الإنسان بمقومات السمع والبصر والفؤاد، وأطلق حريته كحالة الطير في جوِّ السماء. ومقابل العجز عن التصرف، جعل الله الإنسان حراً ومريداً لدرجة المعصية، وفي مقابل الاستلاب العبودي لم يظهر الله مع الإنسان في الحيز الكوني المكاني، فأصبح الإنسان فعلاً مريداً لدرجة ادعاء الربوبية واستلهام المعرفة المادية الجدلية للوجود.

فالعبد بالنسبة لله قيمة أخلاقية متعالية بالوعي ومتسامية بالحرية، ثم تأتي فوارق الاتجاه المسلكي الاجتماعي، فمالك العبيد البشري إذ يوجِّه عبيده إلى فعلٍ من طبيعة استغلال الغير ونهب ثرواتهم وإهلاك الحرث والنسل والإفساد الشهواني في الأرض، فإن الله - تنزَّه وتقدَّس - يحرك عبده ويوجهه إلى فعل من طبيعة تكوين الله للإنسان ككائن يتعالى بالحرية والوعي والروح. فالله يوجه عبده ليأتي بالخير عبر استخدام هذه المقومات بشكلها المتسامي، فهل يتساوى العبد المملوك الذي حيث يوجهه مالكه لا يأتي بخير، مع عبد الله الذي يوجهه الله ليأتي بالخير؟ بل هل يستوي عند الله الذي يأمر بالعدل والقسط بما ينفي علاقات الاضطهاد مع مالك العبيد البشري الذي يمارس بهم ضروب الاضطهاد؟ ﴿أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٦).

كلاهما خاطئ، الدين الإيديولوجي والفكر الوضعي: قد تمثَّل الوضعيون الماديون صفات العلاقة بين الله والعبد الإنسان بمواصفات العلاقة بين مالك العبيد وأرقّائه، فجعلوا العلاقة بالله، وهي القائمة على «الحسنى» تسامياً، كالعلاقة بين البشر في حال الاسترقاق القائم على التسلط والإكراه والاستعباد، ثم قايسوا طقوس العبادات الحسية من صلاة وخشوع وركوع وسجود بهذه المعاني من دون أن يدركوا حكمتها وأبعادها (وسنعرض لها بإذن الله). قد تمثَّلوا هذه العلاقة بمعاني دونية فواجهوها بمنطق الانعتاق الإنساني منذ بدايات التنوير الأوروبي ووصولاً إلى قيم الثورة البورجوازية في العدالة والحرية والمساواة، فصبُّوا جام غضبهم على مظاهر الطقوس وعلى أسلوب

العلاقة: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾ (النحل: ٦٢).

بكل المنطق، يشير - الرحمن الرحيم - إلى حالة «الإفراط» هذه في تمثّلات الوضعيين لمفهوم العبودية الربانية، ويُرجع الأمر لإفراطهم في تصور هذا الأمر انطلاقاً من كرههم هم (وَيَجْعَلُونَ للهِ مَا يَكْرَهُونَ) لجوهر علاقات العبودية بين البشر، فكان الأَولى، وقبل الإفراط، الرجوع إلى الحقائق «المعرفية» بروح علمي ليتبيَّنوا الأمر وبنفس قوى السمع والبصر والفؤاد.

لعل من بين هؤلاء من أضلَّهم «الدين الإيديولوجي»، فهناك دينان: دين كما أنزل الله نصوصه واضحة وبيِّنة، ودين اتخذه البشر لأنفسهم عبر مفهومهم التاريخي والذهني الخاص الذي أسقطوه على هذه النصوص، وكم من إسقاط قد جاء مغايراً ونقيضاً لهذه النصوص، بل ويستعبد الناس بأحاديث كاذبة ومنسوبة فيتحول المجتمع إلى «قطيع» في «مرعى» يلزمه بالضرورة «راعٍ» يكون مسؤولاً عن رعيته، وبنفس المعنى حين قيل لهم إن الإنسان هو «عبد» الله، نظروا لمواصفات العبد البشري فحسبوها على عبد الله، وتناسوا فارق التكوين وتناسوا من هو مالك العبد المربوب، وما هي صفات هذه العلاقة التي لا نسبة تربطها، معنى ولا مغزى، بعبودية ما بين البشر.

هكذا يتبادل الدين الإيديولوجي التأثير مع الفكر الوضعي، فالدين الإيديولوجي بما يقدمه من دلالات خاطئة ومنحرفة يعطي فهماً مغلوطاً ينسخ عليه الفكر الوضعي نقده للدين، وهو لا ينتقد في الحقيقة إلا الزوايا التي فهم بها أولئك نصوص الدين وليس الدين في حقيقته المعرفية وآياته الدقيقة المحكمة. هكذا يصبح الدين الإيديولوجي هو الأخطر على الدين من كافة الأفكار الوضعية والمادية.

غيَّب كلاهما علاقة الإنسان العبودية المتسامية إلى الله، فحرية الإنسان «النسبية» تتسامى إلى الله لتكون أقرب إلى المطلق بحرية الروح، غير أن ما يحد من هذا التسامي هو الشعور المسبق لدى كثيرين بتلك الفواصل الحدِّية التي تستلب علاقة الإنسان بالله

في زعم الدين الإيديولوجي، فالعبادات تُصوَّر بمنطق العبودية بين البشر، والتشريعات تُصوّر بمنطق التجبر والتسلط، فكيف ينفذ الإنسان إلى حقيقة ما وراء هذه الغشاوة ليكتشف حقيقة العبودية لله وتساميها؟

لم يستلب الله قط في علاقة الإنسان به معنى تلك الحرية الروحية التي رمز لها بحالة الطير في جوِّ السماء، غير أن السياج الإيديولوجي الموضوع بتصورات البشر الذهنية هو الذي أحلَّ الغشاوة بديلاً من الصفاء والشفافية في فهم هذه الأمور، ففهم الإنسان المتدين مثاله الأعلى في «نفي ذاته» بالتحول إلى «موات جسدي» يعيش حالات من القهر الفردي والاجتماعي والكوني.

فعلى الصعيد الفردي، يقيِّد داخله النفسي بممنوعات تمتد إلى الجماليات وكل أنواع الفنون والموسيقى بوصفها من أدوات الشيطان ومزاميره، وتحتل التماثيل المنحوتة هنا مرتبة التحريم.

وعلى الصعيد الاجتماعي، قد قُيِّدت العلاقات إلى مجموعة من الزواجر والنواهي التي لم تعد تميز لغوياً بين العورة والفرج والسوءة، كما شدد على الفصل بين الذكر والأنثى بكيفيةٍ جُعلت معها المخاطبة من وراء حجاب، علماً بأن فقهاء اللغة لم يميزوا بين الحجاب والخمار، ولم يميزوا بين الجيوب والزينة، ولم يميزوا بين الزينة البدنية والحلي، كما لم يميزوا من قبل بين العورة والفرج.

وعلى الصعيد الكوني، لم تحلل العبادات الحسية من ركوع وسجود ضمن مواقيت معينة، وبعدد معلوم من الركعات، ولم تسند إلى حكمة إلهية يستبين بها المسلم معنى إلا الأداء توقيتاً وعدداً، وكذلك سائر الشعائر التي ترتبط بتجربة الهبوط الإنساني من عالم الروح (حيث كان التسبيح بالأسماء) إلى عالم المادة (حيث يكون التسبيح بالحركات)، ولم يربط العلماء ما بين تجارب الأنبياء كما هي علاقة إبراهيم بالمكان والكعبة والطواف السباعي قدوماً وإفاضة كسباعية السموات وسباعية الأرضين، وكذلك لم يربطوا بين الإحرام وتجربة موسى في الوادي المقدس.

قد بدت العبادات الحسية كلها وكأن لا مرجع لها في أصول تجارب الأنبياء من عهد آدم الذي بنى الكعبة إلى عهد محمد الذي ختم الرسالات السماوية في المكان نفسه. ولم يدرك الناس أن آدم في عالم «الأمر - الجنة» لم يكن يمارس عبادة حسية، لكنه مارسها وفقاً للحس الذي تدنَّى إليه بأكله من الشجرة (نبات - حس) فلما هبط إلى البعد الأدنى في تكوينه، بُعد النفس والحواس والبدن، من بَعد أن كان قائماً بِبُعد الروح، أمره الله بتعبيد الحواس التي هبط إلى مستواها، فأصبحت العبادات الحسية كالريش يحلق بها الإنسان (مثنى وثلاث ورباع) طبقاً لعدد الركعات، وكأجنحة الملائكة التي تعرج بها الصلوات. فالعبادات الحسية هي من خصائص عالم «المشيئة» المادي الذي هبطنا إليه وليست من أصل عبودية الإنسان في مقامه الروحي حين كان في عالم «الأمر» حيث «الجنة».

إن الإنسان لا يرفض ما يفهمه، غير أن السياج الإيديولوجي قد صور العلاقة بالله تصويراً قهرياً، فاستلبت هذه التصورات حرية الإنسان، في حين أن هذه العبادات الحسية قد وُجدت لترقية الإنسان باتجاه المقام الروحي في عالم هبط إليه حيث تحكَّمت فيه الحواس بماديتها. علماً بأن هذه الصلوات قد وزعت توقيتاً ضمن ارتباط بالظواهر الكونية، فالفجر لا يكون إلا ركعتين ليماثل الانفلاق ما بين النور والظلمة، والمغرب لا يكون إلا ثلاثاً ليماثل «التركيب» في الشفق، والعشاء لا يكون إلا رباعاً ليماثل الاستواء الليلي وكذلك صلوات النهار.

هذه أمور قد أوفاها القرآن الكريم والمكنون المجيد حقها من البحث ليدرك الإنسان كافة موجبات العبادات وتفاصيلها، وقتها يأتيها الإنسان بإرادة ذاتية تجسِّد قمة الحرية في الأداء وليس كرهاً طقوسياً، فكل الأحكام الإلهية إنما تتجه بالإنسان إلى التعالي الروحي على ملابسات واقع «المشيئة» تجاوزاً لبهيمية هذا الواقع في كل الاتجاهات المسلكية والفكرية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية، ليعود الإنسان مجدداً إلى تلك الجنة التي كان يعبد الله فيها بقوة الروح المتعالية على متغيرات الطبيعة: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ (طه: ١١٨-١١٩).

قد عطَّلت المجتمعات الإسلامية ما بين المحيطين الأطلسي والهادي، في القرون السبعة الأخيرة، سمعها وبصرها وفؤادها، أو مقومات إدراكها، فأبطلت الإبداع والفهم بالحرية الروحية، فحجبت ما بين القرآن وحقائق المتغيرات الحضارية، وانعكس ذلك على المجتمعات الإسلامية نفسها بمزيد من الانحطاط في كل القيم، حتى طغى مجتمع الفردية والاستبداد الذي أطلق قوى النفاق. واتخذ النفاق من مأثورات الماضي الذي قُدِّس ستاراً لعورته، حتى إن بعضهم قال لأحد الزعماء: «لقد أحصى القرآن كل شيء فلا حاجة بنا لأي معارف أخرى، لأن هذه المعارف الأخرى إما أن تكون مؤيدة لما في القرآن فهي إذن فضول - زائدة ولا معنى لها - وإما أن تكون معارضة فهي ضلال». وقد صدق هذا القائل في الشق الأول فقط، فقد أحصى القرآن كل شيء ولكن بعلم الله لأن القرآن مطلق لا يحيط به بشر، فتوجب على البشر أن يفهموا بكرم الله من مطلق القرآن المكنون لأنه كتاب «مجيد» يورث كل الأزمنة المتقدمة.

بهذا المنطق حجرت المجتمعات الإسلامية على نفسها فأبطلت مقومات قوى الوعي التي كوَّن الله بها الإنسان، ويسأله بها، فأبطلت «الحرية» بمعناها «الروحي» فحلَّ مجتمع التخلف والنفاق، وبهذا لم تستطع المجتمعات غير الإسلامية أن تتواصل مع نور القرآن، إذ حجب المسلمون نور الله عن أنفسهم وعن غيرهم، فكان أن أتى الله ببني إسرائيل مرة أخرى، لأن الإسرائيليين كذلك قد حجبوا نور التوراة في الماضي عن أنفسهم وعن الناس، فتساوى حَمَلة التوراة بحَمَلة القرآن، كلاهما يحمل أسفاراً. فوضعهما الله وجهاً لوجه، فقد ائتمنهما الله سوياً، وخان كلاهما الأمانة من بَعد.

قد صد الناس كثيراً عن المعرفة الدينية لأن التخلف الإيديولوجي قد ألبس على الحقائق «المعرفية» فطغى «الالتزام العرقي والإيديولوجي» على «الإيمان المعرفي»، فشوهت حتى الشرائع الدينية التي جعلها الله «مخففة» في القرآن كدلالة على بشارة موسى وعيسى بمحمد في التوراة والإنجيل، وعليهم جميعاً الصلاة والسلام، فقيل بالرجم وليس مِن رجم في القرآن، وقيل بالصلب وبالعين المقابلة للعين إذا فُقئت، وبالإذن المقابلة للأذن إذا قُطعت، وبالسن المقابلة للسن إذا خُلعت، وهذا كله منسوخ

في شرعة القرآن التخفيفية، فدسوا مصادر لذلك في أحكام «السنَّة النبوية» من دون تبيين العلاقة الأحادية غير القابلة للانفصام ما بين أحكام القرآن وممارسات الرسول الخاتم، فإذا نبه الإنسان بمقومات وعيه المسؤولة لهذا التجديف الخطير الذي يُبطل بشارة محمد كنبي خاتم، اتهم الإنسان بالكفر وامتدت إليه يد القمع.

هكذا أوجدوا تناقضاً بين القرآن والإنسان، فجعلوا من الحرية الفردية الليبرالية قيمة أسمى وأرفع من قيمة «الحرية الروحية» فاضطر الناس إلى التمسك بالحرية العلمانية كبديل من حرية دينية عميت عليهم معانيها وحقائقها. فالحرية الليبرالية بمعناها العلماني هي التي أصبحت تحفظ - في نظر الناس - حرية الإبداع الإنساني في الحياة وحرية التفاعل بالمجتمع وحرية التفاعل بالكون بعيداً عن قيود الداخل النفسي.

إن الحرية الروحية أسمى وأرفع نوع من الحرية لمن يدرك حقائقها مباشرة من القرآن ومن دون توسط أولئك الذين يجعلون الاجتهاد مقيداً إلى شروط تسبق الاجتهاد، عوضاً عن أن تكون «نتائج» المجتهد هي «برهانه» على كفاءته الروحية والذاتية بإذن الله، ولا جهد في هذا المجال إلا بإذن الله.

قد يتوصل الجهد، وبإذن الله أيضاً، لندرس علاقة الروح كبعد رابع في تكوين الإنسان بالشرائع منذ عهد آدم وإلى عهد نوح، فهناك كان التشريع العائلي المتَّسق مع الروح الوافدة بأمر الله إلى الإنسان من خارج مركبات الكون الطبيعي، فالروح قد جاءت من خارج عالمنا حاملة لشرائعها الخاصة بها، وبما يجعل أمانة هذه الروح مركزاً لحياتنا وتشريعاتنا إلى ما فوق القوى البهيمية (النفس / الحواس / البدن) وسنأتي - بإذن الله - في تلك الدراسة على شرح حقائق التشريعات العائلية التي تعتبر محوراً للتشريع الاجتماعي كله[1].

---

(١) كان من المفترض أن يخرج كتاب حرية **الإنسان في الإسلام** قبل كتاب **العائلة الروحية** ولكن وجدنا العديد من المواضيع في هذا الكتاب تستند إلى مواضيع في كتاب **تشريعات العائلة** لذلك قمنا بنشره أولاً.

بعد دراسة تشريعات العائلة الروحية ينفتح الطريق لدراسة تشريعات المجتمع الروحي بما في ذلك الشرائع الحدِّية التي لم يفهم المتأخرون - بسبب العوامل التي ذكرناها - أسس تطبيقها، وبالذات حد قطع اليد في السرقة والتي هي عقوبة لا تنال السارق ولو سرق إلا بأن يتوفر فيها شرط «النكال الإلهي»، بمعنى أن يسرق السارق من مال مصدره الله لمجتمع يقوم فيه عهد مع الله على الجهاد، لا من أي مال كما فسره أصحاب الأموال الذين لا يدخلون الجنة إلا كما يلج الجمل سمَّ الخياط.

كما سيمتد بحثنا لحرية الممارسات الإبداعية باعتبار الفن نفسه قيمة جمالية تعني وتحمل التسامي باتجاه المطلق، لعلنا - وقتها - نكون قد أوضحنا، وبإذن الله، معاني حرية الإسلام التي نريد. وبالله التوفيق.